نيتشه
هايدغر
فوكو

تفكيك ونقد







د. محمّد المزوغي

أستاذ الفلسفة بالمعهد البابوي - روما



نيتشه ، هايدغر ، فوكو

تفكيك ونقد

محمد خطاب



نيتشه، هايدغر، فوكو

تفكيك ونقد

د. محمّد المزوغي

استاذ الفلسفة في المعهد البابوي - روما



دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع - العراق



حقــوق الطبــع محفوظـة للناشـر

الطبعـــة الاولـــى

٢٠١٤

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية (٣٣) رقم لسنة ٢٠١٤



دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع

العراق – ديوانية – شارع الرياضة

هاتف ٠٠٩٦٤٧٧٠٢٤٦٦٠٢٧

بغداد – شارع المتنبي

هاتف٠٠٩٦٤٧٨٠٨٩٩٤٧٦٤

Dar_nippur@yahoo.com
Darnippur1@gmail.com



المحتويات



الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة



محمد خطاب



مقدّمة الطبعة الأولى

لماذا الثلاثي نيتشه هايدغر فوكو؟ وما أهمّيتهم في ميدان الفلسفة؟ وما موقعهم مِن التيارات الفكريّة والإيديولوجيّة التي اخترقت العالم الغربي منذ القرن الماضي إلى يومنا هذا؟ وكيف يمكن للمثقّف العربي أن يستوعب تفكير هؤلاء الرجال؟ وما السّبيل إلى استثمار فلسفتهم وتفعيلها لفهم واقعه؟

لا يمكن الإجابة على كلّ هذه الأسئلة دُفعة واحدة في هذه المقدّمة المقتضبة، ولكنّ القارئ سيجد في ثنايا هذا الكتاب أجوبة أو، على الأقلّ، محاولات أجوبة عن هذه الأسئلة علما بأنها لا تدّعي الاكتمال والنهائيّة.

لا أحد ينكر أن نيتشه وهايدغر وفوكو قد تركوا آثارا عميقة ودائمة ومحدَّدة في الثقافة العالمية المعاصرة. وحتى إن أرادوا لفكرهم أن يكون مخصوصا بشعب ما دون غيره وبحضارة معيّنة دون سواها، أعني الحضارة الغربيّة، فإن المثقفين، في جميع أنحاء العالم، تجاهلوا تلك الحدود والخصوصيّات، وتجاوبوا بإخلاص مع أفكارهم: تمثلوها وتبنّوها ونافحوا عنها. وقد بدا للعديد من هؤلاء المفكرين أنه أمر بديهي بذاته عدم إمكانية التفكير في الحداثة وفي العدميّة، أو إنتاج خطاب حول مفهوم الحقيقة والتاريخ والعلم والجسد والذات دون الرجوع إلى ما نظّر إليه كلّ من نيتشه وهايدغر وفوكو. يكفي أن نطّلع مثلا على نصوص مُفكّرينا العرب المحدثين حتى نرى الحضور المُكثّف لمقولات هؤلاء الفلاسفة، ونُعاين فعليّا مدى تغلغل فكرهم وتَجَذّره في وعي المثقفين العرب، الشيء الذي دفعهم إلى توظيفه لفهم قضايانا المعاصرة وقراءة تراثنا القديم.

مِنْ ادوارد سعيد، إلى محمد عابد الجابري، ومحمد أركون ومطاع صفدي وآخرين غيرهم، كلّهم استغلّوا، بمهارة وذكاء، تحليلات فوكو ومصطلحاته ومناهجه وفعّلوها في دراساتهم التاريخية وإنتاجاتهم الأدبية. وعلى الرّغم مِن أن فلسفة فوكو فلسفة متكلّمة بالفرنسيّة فإنها ركّزت في ذاتها عُصارة فكر نيتشه وهايدغر وعبّرت أحسن



تعبير عن لبّ ومغزى فلسفتيهما، وقد اعترف الرجل بدَيْنه لهما وبأنه اشتغل دائما تحت مظلّة نيتشه.

قد يلاحظ القارئ بأن كاتب هذه السطور تغلب في مؤلّفه هذا النزعة النقديّة الصارمة عن السّرد المتجرّد. أجل، أعترف بذلك، وهذا ليس بالعيب أبدا. التجرّد مع نيتشه وهايدغر وفوكو له حُدود، لأنّ مَن يقرأ لهؤلاء الرجال فهو مُلزم ضرورة باتخاذ موقف واضح وصريح مِنهم ومن أعمالهم. أضف إلى ذلك أن هؤلاء الرجال الذين أزمعتُ نقدَهم وتفكيكَ أفكارهم وسبر قاعدتها الإيديولوجيّة هم أكثر مَن استعمل النقد التهديمي تجاه الأنساق الفكريّة والمؤسسات السياسيّة والقيَم والمعايير والأخلاقية. ولذلك مِن حقّ كل مفكّر أن يَنتهج نهجهم ويفعّل تلك الطاقة النقديّة، الموروثة عنهم، ضدّهم. وقد لا يَلومُوننا عن ذلك أبدا لأن الفلسفة ككلّ لا تعيش ولا تربو إلاّ في أحضان النقد.

ولكن، من جهة أخرى، ما أقوله لا يعني أبدا تبرير النقد العشوائي المُتعسّف والغير مدعّم بالشواهد النصيّة الواضحة والصريحة، فالجهد النقدي لا يعفي المفكّر من إتّباع الدقّة في التحليل ونشدان الموضوعيّة وتفادي أيّ إقصاء ماقبلي.

الفلسفة بدون نقد ليست بفلسفة، وبالجملة ينبغي على الفيلسوف في نشاطه النظري وبحسب طموحه المعرفي أن يتحلّى بالنزاهة الفكرية وأن يتبنّى القولة المأثورة عن أرسطو: "صديقي أفلاطون، لكن أكثر صداقة منه هي الحقيقة" (*Amicus Plato, sed magis amica veritas*).

لقد أردتُ بعملي هذا أن أنتج خطابا مغايرا لكثير من الخطابات السائدة في عالمنا العربي وحتى للعديد من التيارات الفكرية في العالم الغربي، خطابا يركّز على المعضلات ويحاول إظهار مواطن الخلل في الأنساق الفلسفية ووضعها على محكّ العقل وتقييمها على جميع المستويات، ثم اتخاذ موقف منها في السلب أو في الإيجاب. لا يَكفي العرض المتأني، وبَسط فكر فيلسوف ما بشفافيّة وموضوعيّة، يجب استكمال



هذه العمليّة بالنقد والتفكيك والدّحض والتقييم. وهذا ما أزمعتُ القيام به وما سيجده القارئ في هذا الكتاب.

بالنسبة لنيتشه وفوكو لقد اخترت، كنقطة انطلاق، فحص أوّل أعمالهما الشهيرة، "مولد التراجيديا" و"تاريخ الجنون" لأنهما يحملان بذور فلسفتيهما ويكشفان عن مسارهما الفكري ككلّ. أما بخصوص هايدغر فإنني لم أركّز على عمل واحد، بل حاولتُ قدر جهدي أن أفحص أمهات كتبه، مع الأخذ بعين الاعتبار أطياف من الأدبيات الثانوية التي تناولت أفكاره وتوجهاته الإيديولوجية دون التركيز على التقييمات السلبية لأعماله وأفعاله.

روما ٢٠٠٤




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة الطبعة الثانية

في هذه الطبعة قُمتُ بإصلاح بعض أخطاء الرّقن وتنقيح بعض العبارات والتّراكيب، مع إضافة فقرات جديدة في كل فصل تباعا. لم أغيّر من محتوى الكتاب وروحه، وأتبنّى كل الأفكار التي دوّنتها فيه. وكما نبّهتُ سابقا هذا الكتاب يغلب على صفحاته الطابع التحليلي النقدي، حتى أن بعض أطروحاته قد تبدو غير موقرة لرجال عُدّوا عباقرة القرن العشرين. الخوف المشروع لبعض المفكرين العرب هو أن نقد نيتشه وهايدغر وفوكو قد يكون نوعا من الجلد للذات أو الانقلاب الفكري على أسمى تعابير الفكر ذاته. وربّما يذهب البعض إلى أن هذا العمل النقدي قد يولّد حالة من الاضطراب الفكري ويترك الساحة خالية أمام المتدينين الإسلاميين لكي يحاكموا الفلاسفة من أفواه المثقفين العلمانيين أنفسهم. هذه المخاوف مشروعة ومبرّرة، وأنا لا أستغرب أن يَغتَنِم الإسلاميون هذه الفرصة ويتخذوها كركيزة للإجهاز على الفلسفة وعلى أعلامها، نظرا لأن عادة الإسلاميين الدائبة هي الانتهازية الفكرية والتربّص بالفكر الحرّ.

لكن على القارئ العربي أن ينتبه لأمرين: الأوّل هو أن فكر نيتشه الحربي العنيف واستيهاماته المعادية للإنسانوية والعلم والعقلانية هي في انسجام تامّ مع أطروحات الإسلاميين ومؤاتية لتوجهاتهم العقائدية عموما، ذلك لأن هذا الصنف من الانتهازيين الرجعيين لا يعيش إلاّ في أحضان اللاعقل والعنف والاستبداد. ولذلك فإن نقد نيتشه والفلاسفة الذين ساروا على نهجه، خصوصا هايدغر وفوكو، هو ضمنيا نقد للإسلاميين ولقاعدتهم الإيديولوجية.

الثاني هو أن الموقف النقدي من نيتشه وأتباعه ليس ببدعة في مجال النقاشات الفلسفية ولا هو نابع من عداوة متأصلة للفكر الغربي باعتباره فكرا دخيلا ومخالفا لملة الإسلام كما يروّج لذلك الاسلاميون. فهم، في حقيقة الأمر، تُبّع وعالة على العلوم الغربية ويقتاتون من فتاة التكنولوجيا والأفكار (الرجعية واللاعقلانية منها) المستوردة



من الغرب، وهم ومستعدّون حتى للتحالف مع الغرب الكافر للإطاحة بحكوماتهم وتمكينه من ثروات بلدانهم فقط لأجل تطبيق الشريعة أو لغايات خسيسة أخرى. وفي هذا الإطار فإن الإسلاميين هم آخر من ينبغي عليه أن يتحدّث عن مناهضة الغرب الاستعماري أو يُلقي مواعظ نارية ضدّه. لقد وصل بهم الأمر، لتبرير الدمار الذي ألحقته طائرات الناتو والتقتيل الجماعي للمدنيين الأبرياء من بني جلدتهم، إلى اعتبار آلات القتل تلك بمثابة طير أبابيل ترمي أعداء الله بحجارة من سجيل. علما بأن أعداء الله بالنسبة إليهم هم كل الأبرياء من الأطفال والنساء والشيوخ العزّل الذين قتلتهم تلك الطائرات (الطير الأبابيل) بالقنابل الفتاكة (الحجارة من سجيل).

نقد المفكرين الغربيين من طرف أي مثقف عربي إذن لا يعني بالضرورة معاداة الغرب أو الحط من قيمته أو الوقوع في شوفينية نقيض. والدليل على ذلك أن الغربيين أنفسهم خاضوا في هذه الأمور قبلنا وسدّدوا سهام نقدهم اللاذع إلى هؤلاء المفكرين. ويكفي القيام ببحث بيبليوغرافي بسيط في الأدبيات التي كُتبت حول نيتشه منذ بدايته، لكي نتفطّن إلى حقيقة أن أفكاره أخضعت إلى تقييمات سلبية جدّ قاسية ولم تحظ بالتالي بالترحيب والتهليل الذي حظيت به في وقتنا الحالي. وفي هذا الصدد أدعو القارئ العربي للإطلاع على كتاب رجل عاصره حيا وهو المفكر وعالم الاجتماع فرديناند تانيس، في كتابه "عبادة نيتشه. محاولة نقدية"[1]. ولستُ أنا الذي وصف نيتشه بأنه "نبيّ الشيطان ومحترف الكذب"، واتهمه بالتفسّخ الأخلاقي، بل معاصره هرمان تورك (H. Türck) في كتابه الصادر سنة ١٨٩١ بعنوان "فريدريك نيتشه وأخطاؤه الفلسفية"[2].

أما هايدغر فقد خضعت كتاباته هو أيضا إلى نقد صارم، حتى أن هذا النقد جاء من المقربين إليه، أي من أدرى الناس بفلسفته وتوجهاته السياسية، وأخص بالذكر،

---

[1] F. TÖNNIES, Der Nietzsche-Kultus. Ein Kritik, Leipzig 1897
[2] H. TÜRCK, Friedrich Nietzsche und seine philosophischen Irrwege, Jena, 1891.



أستاذه هوسرل، وتلميذه كارل لوفيث، من خلال كتابيه "حياتي في ألمانيا، و "هايدغر مفكر في زمن شحيح". هذا بالإضافة، إلى ردّات الفعل من طرف ثلّة من المثقفين الأوروبيين، مثل الإيطالي بينيديتو كروتشي (Croce) الذي وصف خطاب الجامعة بأنه "أحمق وعبودي" (stupido e servile)؛ أو الإنجليزي جلبارت رايل (G. Ryle) الذي قال، في مراجعة له شهيرة صدرت بمجلة (Mind, 1929)، بأن فلسفة "الوجود والزمان" هي كارثة (a disaster). فضلا عن مؤلفات أخرى لا تُحصى، وآخرها في الزمن كتاب فاي (Faye) "هايدغر، إدخال النازية في الفلسفة".

وفوكو أيضا لا تخلو كتاباته من أطروحات استفزت العديد من المفكرين ليس فقط اليساريين منهم بل حتى الليبراليين، سواء من جهة الطرح النظري أو حتى الاستتباع العملي. وقد جُوبهت هي أيضا بانتقادات حادة، ركزت على انتقائيته للمعطيات التاريخية، تأويلاته المشطة، اسكاته للأصوات النقيضة، ثم انتهاجه أسلوبا خطابيا قد غطى على مكامن الخلل في تفكيره مثلما بيّنا ذلك بدقة المؤرخان روسو وبورتر[3]. نقاده المشاهير، إذا اقتصرنا على العالم الأنجلوفوني هم، المؤرخ الفيلسوف الأمريكي هايدن واهيت (H. White)، الفيلسوف كريستوفير نوريس (Norris)، مؤرخ الطب النفسي أيريك ميدلفورت (E. Midelfort).

الفيلسوف الجدي والأمين لعلمه، لا يملك مقدسات، ولا يعترف بمناطق محظورة من النقد ومُحصّنة ضدّه. فكل انتاج بشري هو، بما هو كذلك، قابل مبدئيا للفحص والنقاش والتحليل والدحض وبالتالي ممكن نقده وتقيم استتباعاته ونتائجه دون الشعور بالذنب، أو بخرق معايير التفكير الفلسفي الجدّي. الأديان ذاتها، التي في جوهرها إنتاج انساني بحت، هي بدورها لا تنجو من النقد بل ربّما تُقدّم، أكثر من غيرها، مادة لتفعيل الطاقة النقدية نظرا إلى أن أصحابها يدّعون امتلاك الحقيقة،

---

[3] G. S. ROUSSEAU & R. PORTER, The Ferment of Knowledge. Studies in the Historiography of Eighteenth Century Science, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 182-187.



والبعض منهم، المتفلسفون المؤمنون، يُروّجون لفكرة أن الدين لا يتضارب مع العقل، دينهم هم الذي يعتنقونه، أما الأديان الأخرى فهي إما مضادة للفطرة السليمة، أو ناقصة أو محرّفة. والمسألة كما، أوّلها أحد النقاد، هي مسألة جغرافية بحت، لأنهم لو وُلدوا في حضارة أخرى، وشبّوا على دين مغاير لتعصّبوا لدينهم ضد الأديان الأخرى، ولاعتبروه أكثر فطرية من غيره.

كاتب هذه السطور مقتنع من أن تقديس الرجال في ميدان الفكر هو عمل غير فلسفي، كما أنه غير فلسفي تدنيس ذاكرتهم أو تشويه أفكارهم ونصوصهم. أجل، من واجبنا احترام المفكرين ونهل العلم والمعرفة منهم، ولكننا مُرغَمون أيضا، لأجل الحقيقة، على شق عصا طاعتهم إن عثرنا في إنتاجاتهم الفكرية على تعاليم تتضارب وطموحات الإنسانية. وأظن أن لا أحد يُخالفني الراي في أن طموحات الإنسانية الملحة والتي لا تقبل أية مساومة هي الحرية والعقلانية والمساواة والعدالة والسلام الدائم. مَن يُقصي العقلانية ويشيد بالأسطورة، ومن يدعو للتفاضل الهرمي بين البشر، ويرفض العدالة ويُحبّذ عليها الظلم والبَغي، ومن يُعلي من شأن البطولة والتهوّر، ويُثني على الحرب والتقتيل، فلا يمكن أن نتعلّم منه شيئا البتّة، لا لحاضرنا ولا لُمستقبلنا. حينما تمعّنتُ في نصوص هؤلاء الفلاسفة، ونظرتُ فيها بعين ناقدة، مستعينا بأكثر قدر من الأدبيات التأويلية، تيقّنتُ من وجود هذه العناصرَ السلبية في تفكير نيتشه وهايدغر (بعض الشيء، مَخفي وغير ظاهر، عند فوكو) وحاولتُ تأطيرها وحصرها ثم تفكيكها ونقدها.

لا أدّعي لنفسي السبق في مثل هذا العمل، ومِن التجنّي أصلا ادّعاء ذلك. فبخصوص نيتشه، المؤلفات التي شرَحت فلسفته وناهضت تفكيره لا تُحصى ولا تُعدّ؛ والشأن نفسه بالنسبة لهايدغر؛ فالدراسات القيّمة التي ناقشت أفكاره متوالية منذ عقود. وكما هو معلوم فالمواقف من فلسفة هايدغر انقسمت بين مؤيدين ومعارضين، بين مُعجبين وناقدين، ولقد احتدم هذا النقاش بصفة حادة ومأساوية في كامل أوروبا وتمركز خصوصا في فرنسا (معقل الهايدغارية بعد الحرب العالمية الثانية)، وآخر



المماحكات التي أحدثت ضجة كبرى في الأوساط الثقافية الأوروبية، هي تلك التي دارت بين إمانويل فاي وفرنسوا فيدييه (وجماعته)، إثر صدور عمله "هايدغر إدخال النازية في الفلسفة".

لكنني أختلف مع بعض النقاد، مثل لوك فيري وألان رينو اللذان نقدا هايدغر ساحبان معه أيضا الفكر الماركسي، ومُعلِيان من شأن الليبرالية الغربية. أنا لم أخرج من سجن الهايدغارية العنصرية لكي ألِج في سجن الليبرالية الاستعمارية، بل إن هذه الأخيرة ربما هي أكثر انسجاما وتوافقا مع تنظيرات وأفكار نيتشه وهايدغر. التخلّص من هايدغر هو أيضا التخلّص من رُسِل الليبرالية الجديدة، والعودة إلى فكر اشتراكي إنسانوي مناهض للدين عموما ومقاوما لجميع أشكال العنصرية والاستعمار: أمام المشهد المأساوي الذي تقدّمه لنا السياسة العالمية الراهنة، وأمام هجمة الاستعمار الجديد على شعوب العالم مستعينين بالإسلاميين العنصريين، أظنّ أنه لا مفرّ من المصادقة على قولة روزا لوكسمبور "إما الاشتراكية أو البربرية".

روما ٢٠١٣




مكتبة
الفكر الجديد

I

نيتشه اللّعين




مكتبة
الفكر الجديد

نيتشه اللعين

١. فيلولوجيا المستقبل، ومستقبل الفلسفة

كم ردّد دارسوا الفلسفة عبارات نيتشه عن ظهر قلب[4]، وكم افتتن به الناس وكم حاز شهرة تجاوزت نطاق اختصاصيّ الفلسفة لكي تدخل حتى في تكوين ثقافة رجل الشارع. كلام نيتشه الشّعروي[5] وحكمويّته ورموزه وأمثاله الجذابة جعلت منه مَعلما

---

[4] كاتب هذه السطور يتذكّر، أيام حداثة عهده بالفلسفة، قولة شهيرة لنيتشه من كتاب "هكذا تكلّم زرادشت" كانت تُرَدّد بين على أفواه كثير من طلبة الفلسفة هذا نصّها: « إنّ المبدع إنما يبحث لنفسه عن رفاق، لا عن جثث، ولا عن قطعان ولا عن مؤمنين. إن من يبحث عليهم المبدع إنما هم رفاق ابداع ينقشون قيما جديدة على ألواح جديدة». وهي كلمات تبدو في ظاهرها محرّرة، ومن المحتمل أن قائلها يؤمن بقدرة الإنسان على فكّ قيوده والاستقلال بنفسه. لكننا، في فترة لاحقة، وبعد جهد الدرس والتمحيص، أدركنا حقيقة أن الرجل قد خصّص ذلك التحرّر لصنف واحد من الناس، أقلّية قليلة، أي النّخبة الأرستقراطية أما أكثر البشرية فمن واجبها أن تبقى في حالة دونية بل في تمام العبودية.

[5] أعتقد أن تقنية الغموض الشعري والإلتواءات اللغوية والتقعر في اللفظ هي من أكثر الأسباب التي أدت إلى الإلتباس في الفلسفة ومن وجهة نظر علمية تعبّر عن نقص في أمانة الفيلسوف لعلمه ولقرّائه. وهي من الميزات السلبية التي اختصّ بها أسلوب الكتابة النيتشوي ومن أسباب القرف الذي انتاب كثيرا من قرّائه محبّي الإقتصاد في الخطابة والتطويل في سلسلة البراهين والإقناع بالدليل المنطقي. لكن بالنسبة لبعض الدارسين، الذين تنقصهم روح الجدّية العلمية، فإن هذه الألغاز الشعروية توري عن جدّة في التفكير وعن قلب للقيم الثقافية لا مثيل لها. يقول أحد الدارسين الفرنسيين، بيار هيبر ـ سوفرين (Pierre Hebert-Suffrin) في كتابه زرادشت نيتشه (Le Zarathoustra de Nietzsche) بخصوص أسلوب نيتشه والجدّة التي أحدثها في ميدان الأدبيات الفلسفية:« إذا كان هذا الأسلوب، النبوي الشعري في آن، أسلوبا غير معتاد، فذلك لأن نيتشه غير معتاد [...] سوف نرى في الواقع أن عبر تحويل القيم بشرع نيتشه في اعتراض جذري على كلّ ثقافتنا بواسطة المشروع الطموح المتمثّل في استبدالها بثقافة أخرى مختلفة وأرقى يمكن القول إنها فوبشرية [...] سنرى أن الملمح الجوهري للثافة الجديدة التي يتطلّع إليها نيتشه، إنما هي الإبداع، والعفوية، والفنّ، التي يشكّل اللعب أو النشاط الطفولي، أو الرّقص أفضل صورها، والتي يمكن أن يكون رمزها ديونيزوس، إله السكر والرقص، لا سقراط. إن ما يطالب به نيتشه إنما هو ثقافة يستعيد الديونيزوسي، المخنوق منذ اليونان الكلاسيكية بيد الأبولوني والسقراطية، يستعيد فيها مكانه بالضبط. لهذا السبب سوف يفضّل نيتشه على سلاسل الأسباب الطويلة التي كانت تفتن ديكارت كثيرا، الشعر والمثل السائر، والكلمة الجامعة، والمجاز



تتناقله الأفواه ورمزا لكل من أراد التفلسف خارج المعايير السائدة وقدوة لكلّ من رغب في التفكير بعيدا عن قوالب الأحكام الجاهزة. وما زاد في شهرته وعلوّ صيته ظهور كتابات تناولت حياته وأعماله لرجال ذوي براعة كبرى في الفلسفة مثل ياسبرس وهايدغر في ألمانيا، وفوكو ودولوز في فرنسا.

لكن، كما هو معلوم، نشوة الجديد، مع مرور الزمن، قد تتلاشى، والانبهار الأولي وفورة الحماسة يتركان مكانهما للتمعّن والتريث في الحكم، وفي بعض

والنشيد التقريظي، والإستعارة والمحاكاة الساخرة [...] ثمّة هنا فكر وتعبير ينبثقان من تلك الثقافة الأخرى المبشر بها ولا تجري قولبتها في قوالب ثقافتنا العقلانوية». بيار هيبر ـ سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ـ ٢٠٠٢. ص، ٣٨ ـ ٣٩. أشكّ في أن نيتشه، بألغازه الشعرية، قد أدخل ثقافة جديدة كما يقول هذا الرجل، بل ما أنتجه كان كارثة على الفلسفة في جميع مناحيها. حقيقة أفضّل التمعّن في مفارقات زينون الإيلي على التيه في استيهامات زرادشت نيتشه.

لكن على خلاف آراء (Pierre Hebert-Suffrin) وثلة من المثقفين الجدد، فإن نظرة الفلاسفة الفرنسيين في بداية القرن المنصرم كانت أكثر واقعية. آلفريد فوييه (Alfred Fouillée) مثلا في كتابه نيتشه واللاأخلاقية الصادر سنة ١٩٠٢، يقول بأن شهرة نيتشه التي بدت للعديد من الفلاسفة المحترفين بأنها فضيحة، لها أسباب ظاهرية و أخرى باطنية وعميقة. فأسلوب الاستعارة يصلح لجمهور ليس لديه لا الوقت ولا الوسائل للتعمّق في أي شيء، بل إنه يُصغي للألغاز الحكموية، خصوصا إن كانت شعرية إلى حدّ تبدو له وكأنها موحى بها. ثم إن غياب البراهين العقلية والحجج العادية تُضفي على الدوغمائية الرافضة مسحة من السلطة الروحية في أعين ذاك الخليط من انصاف المتعلّمين، من أدباء وشعراء وموسيقيين وهاوين من جميع الأصناف. مفارقات تبدو في ظاهرها أصيلة تعطي لمن يقبلها الغرور الوهمي بأنه مُبدع. إلاّ أن هذه الشهرة، يواصل الكاتب، لها أسباب أعمق وذلك أنها قدّمت تعاليم موغلة في الشخصانية والأرستقراطية على أنها قلبٌ نهائي لكل دين وأخلاق. كتاب زرادشت هو قصيدة شعرية تولّد نشوة في أذن السامع بغضّ النظر عن محتواها، وهو أيضا ردّة فعل، صائبة بمعنى ما، ضدّ الأخلاق الوجدانية التي كرّسها أولئك الذين يدعون إلى "ديانة العذاب الإنساني". بعد نقد هذه الوجدانية المُشطّة، نيتشه يُحارب العقلانية. والمفكرون العقلانيون الذين تتجه لهم سهام نقده على صنفين: هناك العلماء الوضعيون الذين يعتقدون بأن العلوم الصحيحة تكفي للتفكير الإنساني، وهناك الفلاسفة العقلانيون الذين يرون أن الواقع عقلاني وأن العالم في ذاته هو كائن معقول تسري فيه العقلانية من جميع جهاته. لكن نيتشه يعارض هذين التوجهين، كما فعل شوبنهاور، بفلسفة الإرادة. إن أولوية الإرادة والقدرة على الوجدان والفكر هي جوهر تعاليمه وأسّها. انظر:

A FOUILLEÉ, Nietzsche et l'immoralisme, Paris, Félix Alcan 1902, pp. IV-V



الأحيان، بعد التمحيص والتدقيق، فإن الإعجاب قد يبوء إلى القرف الفكري من أولئك الرجال الذين كانوا في فترة من حياتنا الفكرية سلطة لا تمس ومثالا يُحتذى به.

فردريك نيتشه لم يكن فيلسوفا بالاحتراف، ولم يتردّد أبدا على كلية الفلسفة في حياته الدراسية. والكلّ يعلم أنه كان، أولا وقبل كل شيء، فيلولوجيا متخصّصا في الدراسات الكلاسيكية.

الفيلولوجيا هي علم يعتمد التدقيق في النصوص والتحقيق فيها، والمقارنة بين المصطلحات وتاريخ تطوّرها والتغيّرات التي طرأت عليها عبر العصور. وكأي علم من العلوم الإنسانية فالفيلولوجيا لها مناهج محدّدة ومبادئ عامة مُعترف بها ومُجمع عليها من طرف الدارسين المختصين. الفيلولوجي المختصّ لا يدّعي لنفسه تجاوز حدوده ولا الدخول في نزاع مع العلوم الأخرى: مَن يكتب في الفيلولوجيا عليه أن يتمسك بقواعد ذاك العلم وبمناهج البحث التي أُرسيت منذ عهود، وأن يستثمر ما آلت إليه البحوث السابقة والمعاصرة.

لكن نيتشه في عمله على التراجيديا تجاوز حدود المجال الفيلولوجي واجتاح مجال التنظير البحت، ودخل في مماحكة جدالية ذات أبعاد فلسفية خطيرة. وقد اعتبر البعض من الدارسين أن هذا الاجتياح في غير محلّه، لأن صاحبه ليست لديه الكفاءة العلمية اللازمة التي تخوّل له هذه الرخصة. إذ يبدو أن عَدم تمكّن نيتشه من الفلسفة يَظهَر بوضوح من خلال كتاباته التي تشكو النقص في التوثيق، وغياب الاستشهاد بالمراجع، والتسرّع في الأحكام، والنثر المشبّع خطابة وشعريّة.

ولكن الأكثر خطورة هو أن نيتشه أخلّ حتى بالعلم الذي اختص فيه أي الفيلولوجيا: كتاب "مولد التراجيديا من روح الموسيقى" بدا لزملائه المختصين بأنه كتاب فيلولوجي حالم، ومتوهّم. لقد خرق بذاك العمل، وهو رجل متخصّص ويُدرِّس تلك المادّة في مؤسسة جامعية عريقة، كل المعايير والمناهج التي انبنت عليها الفيلولوجيا.

شنّ حربا شعواء ضد أعلام الفلسفة اليونانية الكلاسيكية وبالأخص منهم سقراط واتّهمه بقتل التراجيديا هو والكاتب المسرحي يوربيدس الذي استمدّ، حسب



زعمه، تعاليمه من سقراط وأدخل العقل والمنطق في أعماله المسرحية. وهي حملة بدأها قبل صدور عمله هذا، في مجموعة من محاضرات ألقاها في فترة لا تبعد كثيرا عن فترة صدور كتابه "مولد التراجيديا".

هذا علاوة على أقوال مُربكة، وأفكار ناشزة وتُهم خطيرة، رُكّبت على كاهل رجال من العالم اليوناني وعلى فيلولوجيين معاصرين له وسابقين عليه. وهي أقوال تحمل غايات ثانوية بعيدة عن مطلب البحث العلمي وخارجة عن الهمّ الفيلولوجي البحت. والأدهى من ذلك أنها ناقصة من حيث التوثيق وغير مدعَّمة بشواهد تاريخية دقيقة كما هو معمول به في أي مبحث علمي يستحق هذه التسمية.

٢. التكوين الفكري

كما قلتُ أعلاه نيتشه لم يَدرُس الفلسفة في الجامعة الألمانية ولم يتخصّص فيها، لكنه اطّلع على بعض الأعمال الفلسفية وبقيت عالقة في ذهنه شذرات متفرّقة ومحاور فكرية غير منسّقة. ومن بين الأعمال التي كان لها أثر دائم ومحدّد في تكوينه الفكري، نذكر بالخصوص كتاب "العالم كإرادة وتمثل" لشوبنهاور، و"تاريخ المادية" لألبرت لانغ:

ـ اكتشافه الأوّل في الفلسفة حدث على سبيل الصدفة، كما يروي هو نفسه[6]: صدفة ودون قصد منه، دخل على بائع الكتب القديمة بمكتبة روهن (Rohn)؛ الصدفة قادته أيضا إلى التوجّه، من دون الكتب الأخرى المكدّسة، نحو كتاب آرتور شوبنهاور "العالم كإرادة وتمثل"، ثم الصدفة نفسها جعلته يأخذ ذلك الكتاب بين يديه، يتصفّحه وأخيرا يهمس له أحد الشياطين "خذ معك هذا الكتاب إلى المنزل (Nimm dir dies Buch mit nach Hause)".

لكن هذه القصة ـ كما العديد من تلك التي يرويها نيتشه عن حياته ـ مشكوك في صحتها، لأن شوبنهاور، الذي مات منذ ١٥ سنة خلت، بعد نشر كتابه "الحواشي والبواقي" (Parerga und Paralipomena) حاز شهرة متأخرة وأصبحت فلسفته

---

[6] M. FINI, Nietzsche. L'apolide dell'esistenza, Marsilio, Padova 2003, p. 48.



موضة متفشية بين المثقفين الألمان، ومن غير المعقول أن لا يسمع به نيتشه، وأن لا يعلم بوجوده من قبل.

نيتشه، على أية حال، زعم أنه قرأ ذاك الكتاب بنَهَم شديد واكتشف فيه عوالم نظرية جديدة لم يكن لِيَحلم بها، وهو شابٌ تربّى فكريا في أحضان الفيلولوجيا، واعتاد التحقيق والتدقيق في النصوص الكلاسيكية، وتروّض على استعمال المنهج التحليلي التاريخي المفصّل.

ولقد قال واصفا الأثر الذي أحدثه فيه اطلاعه على عمل شوبنهاور: « كلّ سَطر [من الكتاب] كان يدعو للتسليم، للرفض، للاستسلام: هنا رأيت في تلك المرآة مُنعَكِسة، بحجم رهيب، العالم، الحياة وروحي ذاتها. هنا حَدّقتْ بي، العين اللامبالية تماما والمُشرِقَة للفنّ. هنا مرّت أمام عيناي المرض والصّحة، المنفى والملجأ، الجحيم والنعيم[٧]».

ويبدو من خلال اعترافاته أن التجربة الفكرية، التي أحدثها فيه اطلاعه على كتاب شوبنهاور، كانت تجربة محدّدة وعميقة وَسَمت ذهنيّته بسمات لازمته طوال حياته، على الرغم من أنه في الأخير، وكعادته، انقلب على أعقابه وناصبه العداء وشنّع عليه.

وما لازمه من فلسفة شوبنهاور هو جانبها السلبي، أي معارضتها العقل بالإرادة، وقاعدتها اللاعقلانية، وعداؤها للوضعية وللعلم، وتشاؤمها العميق، ثم الزّعم بأن الخلاص ليس متاحا للإنسان إلاّ عن طريق الفنّ، وخصوصا الموسيقى.

وما كان لأي شخص درَس الفلسفة بجدّية وتشبّع من روحها النقدية الصارمة أن يفتتن بسهولة بفلسفة شوبنهاور، أو أن يُجاريه تماما في أفكاره ويتبنّاها دون نقاش. بل

---

[٧] ذكره،

H. ALTHAUS, Friedrich Nietzsche. Das Leben eines Genies im 19. Jahrhundert. Ullstein, Frankfurt/M, Berlin 1993, p. 71. „ Hier war jeder Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrieb, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interessenlose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel".



إنه من المفروض أن يكون اطّلاعه الشامل على تاريخ الفلسفة، ومعرفته بمختلف الأنساق الفكرية والعلمية درعا يقيه من التهافت على فكر ما دون إخضاعه لعمليّة تمحيص ونقد عميقين. وقد تُمَكّنه معرفته الشاملة من وضع فلسفة شوبنهاور في موضعها وتأطيرها في مجالها الخاصّ من تاريخ الفلسفة.

العالم هو تمَثلِي (Die Welt ist meine Vorstellung)[8]: بهذه القولة يَفتتح شوبنهاور كتابه العالم كإرادة وتمثّل، ومعروف في تاريخ الفلسفة أن هذه المقولة تميّزت بها النزعة الذاتويّة، وكلّ التيارات الفكرية المشابهة. والفلسفة المثالية ذات المنحى الرومانسي، التي سادت الفكر الألماني في تلك الفترة، هي ذاتوية، أو قريبة من الذاتوية الخالصة لأنها تختزل الواقع العيني وقيم الحق والجمال في إدراكات الذات وتمثلاتها: العالم المادي والقيم الأخلاقية، من خير وشرّ وجمال وقبح، والقيم العلمية والمنطقية من صدق وكذب وصواب وخطأ هي أمور نسبيّة تُرجع أساسا إلى خيارات شخصية تُحدّدها الذات دون ضرورة وجود ما يُطابقها في الواقع العيني.

وشوبنهاور يُثني على الفيلسوف الإنجليزي بركلي الذي، حسب رأيه، عبّر عن تلك الحقيقة المبدئية التي تُنصّ على أن **الوجود هو ما يُدرك** (Esse est percipii). لا بل إن هذا الرأي، حسب شوبنهاور، عبّر عنه حكماء الهند الذين جعلوا من المبدأ الأسمى في تعاليم الفيدانتا حقيقة أن وجود الشيء وإدراكه الذاتي مترادفان.

إذا كان العالم ليس إلاّ إرادة وتمثّلا، فإن أي موضوع آخر، أيّ مفهومٍ لواقعٍ خارجي متعال، هو مجرّد وهم؛ الاعتراف بهذا الوهم وإدخاله في الفلسفة، هو جَري وراء أشباح[9].

الذات التي تعرف العالم، دون أن تكون بدورها معروفة، هي عماد العالم؛ إنها الشرط الكلّي لأي ظاهرة ولأي موضوع كان. ولذلك فإن كل واحد منا يشعر بأن



[8] A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Suhrkamp, Stuttgart 1986, p. 31.
[9] A. SCHOPENHAUR, Die Welt als Wille.., p. 32.



تلك الذات هي هويته، لكن فقط بما هو ذات عارفة، وليس بما هو موضوع معرفة. لا ينجو، حسب شوبنهاور، من هذا القانون حتى جسدنا: فهو بالنسبة لنا موضوع ما، مثل المواضيع الأخرى، خاضع لقوانين الظواهر، لكنه فقط موضوع مباشر، وبما هو كذلك فهو محكوم بالقوانين الشكلانية للفكر (الزمان والمكان)، أما الذات العارفة والغير معروفة، فهي ليست خاضعة لتلك الشكلانية، ولا تنضوي تحت مقولة الوحدة والتعدد.

العالم كتمثل، أي العالم منظور إليه من الزاوية الوحيدة المُعتَبرة من طرف شوبنهاور له قطبان أساسيان، ضروريان وغير قابلين للانفصال: الموضوع بأشكاله الصورية، الزمان والمكان، ومنها ينبع التعدد. والقطب الثاني، هو الذات، التي تتعالى على قوانين الزمان والمكان، توجد مكتملة وواحدة في كل كائن لديه ملكة التمثل. ويكفي أن يوجد واحد من تلك الذوات، بحضور الموضوع، حتى تكون قادرة على تكوين العالم كتمثل، ويكفي اختفاء هذه الذات الوحيدة كي تجرّ معها اختفاء العالم كتمثل.

بالتساوق مع هذه الحقيقة الخالدة هناك حقيقة أخرى لا تقلّ عنها أهميّة، تُمعِن في تجذير النزعة الذاتية وتعميقها، حيث أنها تنصّ على أن «العالم هو إرادتي (Die Welt ist mein Wille)»[10] أي أن العالم في ذاته لا وجود له وإنما وجوده مشروط بالذات المدرِكة ومستنفَد في تمثلاتها، ومحكوم بإرادتها الذاتية.

الإرادة تلفّ الكون بأسره، وكشيء في ذاته، تختلف عن تمظهراتها العينية لأنها مستقلة عن الأشكال الخارجية ولا تتقمص أية واحدة منها إلاّ إذا تشكلت في الزمان والمكان، وهذا التشكل العيني يُسمى بلغة السكولاستيكية مبدأ التفرّد (principium individuationis). الإرادة، يقول شوبنهاور، تتمظهر بنفس القوة وكاملة مرة واحدة في شجرة بَلّوط مفردة كما في ملايين الأشجار؛ عددها، اختلافها في الزمان

---

[10] آرتور شوبنهاور، العالم كإرادة وتمثل، مرجع سابق (م. س)، ص، ٣٣.



والمكان، ليس لها أي معنى بالنسبة للإرادة. إن تعددها ليس إلاّ ظاهر الإرادة لا حقيقتها، وبالتالي إن افترضنا ـ بالمحال ـ إمكانية الانعدام التام لكائن ما، حتى أبسطها، فإن الكون بأسره سيَزول، وهو ما حدسه سيلازيوس (Silesius) أحد المتصوفين حينما قال: « أنا أعلم أنه بدوني لا يمكن للإله أن يعيش ولو لحظة واحدة ـ إن متُّ فهو ضرورة يجب أن يُسلِم روحه[11]».

وعلى أساس شمولية الإرادة فإن شوبنهاور اعتبر القوى الطبيعية، عامة، مجرد تمظهر خارجي في سلّم مَوضَعة تلك الإرادة؛ إنها اندفاع أعمى، ميل سري وغامض، خال من أي عقل. هذه هي تمظهُراتها السفلى، وصولا إلى المرحلة القصوى في الإنسان، حيث تصبح حدسا ومعرفة وفعلا. لكن الإرادة تبقى، على كلّ حال، بريئة من أي غاية، ليس لها من هدف نهائي تصبو إليه؛ هي تطمح دائما، لأن جوهرها الطموح الذي لا ينتهي عن طريق أي تحقّق، وبالتالي فهي غير قابلة لأيّ اكتمال نهائي.

الجدير بالذكر أن شوبنهاور، على الرغم من إلمامه العميق بدقائق علوم عصره ـ وهنا يبرز الجانب السلبي من تفكيره ـ كان ناقدا ومشكّكا في الطاقة الاستكشافية للعلم، وخصوصا في قدرة العقل النظري على المَسك بحقائق الأشياء. وقد استمدّ من كانط ذاك التصوّر حول الشيء في ذاته كحدّ أقصى للمعرفة الإنسانية، وتمسّك به متبنّيا إياه كقاعدة أوّلية لضرب ادعاءات العقل في إمكانية التوصّل إلى معرفة مطابقة للواقع[12].

---

[11] „Ich weiss, das ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben: Werd`ich zunicht; er muss von Not den Geist augeben".

[12] « مهما كانت طبيعة الشيء في ذاته، تبقى دائما صادقة نتيجة كانط: أنّ الزمان والمكان والسببية...ليست تعيينات للشيء في ذاته. لا تنتمي إليه إلاّ إذا أصبح ذاك الشيء تمثلا؛ بعبارة أخرى: تنتمي إلى الشيء كظاهرة فقط ولا كما هو في ذاته. فعلا، تلك الصور، بما أن الذات تعرفها وتنشؤها من ذاتها، بالإستقلال عن أي موضوع [خارجي]، يجب أن تنتمي إلى ملكة التمثّل، لا إلى ما هو متمثّلا». شوبنهاور، نفس المرجع، (ن. م)، ص، ١٨٣.



العلم لا يعرف إلاّ سطح الأشياء: « الميكانيكا والفيزياء والكيمياء تعطينا القواعد والقوانين التي تفعل بمقتضاها القوى [...] : لكن تلك القوى في ذاتها، مهما يُقال ومهما يُفعل، تبقى دائما خاصيات خفيّة (*qualitates occultae*)، لأن الشيء في ذاته، حينما يَتمظهر ويُبرز لنا تلك الظواهر، فإنه يختلف جذريا عن الظواهر ذاتها[١٣] ».

كلّ القوى الطبيعيّة تبقى، في نهاية المطاف، غامضة الفهم ومُستعصية على الإدراك الإنساني لأن ظواهر الطبيعة والقوى المسيّرة لها، ليست إلاّ « درجة معيّنة من تموضُع الإرادة، أو ما نعتبره نحن جوهرنا الخاصّ؛ أي أن هذه الإرادة في ذاتها تقبع خارج الزمان والمكان[١٤] ». على هذا الأساس تغدو المعرفة الإنسانية غير قادرة على تقَصّي حقيقة تلك الإرادة الكونية، التي هي الشيء في ذاته، ولا حتى قانون السببية يساعد على اكتناه أسرارها. مبدأ السببية الذي تعتمد عليه العلوم الوضعيّة ليس إلاّ إسقاطا ذاتيّا ولا وجود لما يطابقه في الخارج، لذلك، حسب شوبنهاور، فإن « مالبرانش (Malebranche) على حقّ: كلّ سبب طبيعي ليس إلاّ سببا اتفاقيّا»، بمعنى أنه لا ينبع من ذات الأشياء بل يُلمّح فقط إلى التمظهر الخارجي لتلك الإرادة الواحدة المستعصية على الإدراك الإنساني، بحيث أن تمظهراتها المتدرّجة تُكوّن العالم المرئي برمّته.

لا أريد أن أختزل فلسفة معقدة وثريّة، كفلسفة شوبنهاور، في هذه الأطروحات التي نجدها صريحة وجليّة في كتابه العالم كإرادة وتمثّل. ولكن إذا اطّلع شابّ في مقتبل العمر على كتاب فيه أفكار من هذا القبيل مركّزة في جزء كبير منها على التّشكيك في قدرة العلم على إدراك حقيقة الوجود، وإذا كان ذاك الشاب صفحة بيضاء لم ينهل بعد من الفلسفة ولم يتعمّق في أغراضها فمن السهل حدس الأثر البالغ الذي تخلّفه فيه والأفكار التي تتجذر في ذهنيّته مكوّنة نظرته للعالم. وبالأخصّ إذا لم تكن لديه ميول

---

[١٣] آرتور شوبنهاور، العالم كإرادة وتمثل، ن. م، ص، ١٨٥.

[١٤] ن. م، ن. ص.



علميّة ولا إلمام ببعض دقائقها (كما كان الأمر بالنسبة إلى نيتشه. والكلّ يعلم جهله بالعلوم الصحيحة، وغربته عن الرياضيات التي تنذّر بها أصحابه[15]) فإنه حتما سيعادي العقل وسيحطّ من قيمة العلم، وسيتنكر للتنوير، يعني أنه سيعيش نفسيًا في واقع مغاير لواقعه وفي ذهنية مخالفة لذهنية عصره التي أولت العلوم الصحيحة مكانة عالية وبثّت روح التفاؤل بالتقدّم وبقدرة العقل البشري على معرفة الكون والتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها وتسييرها.

إذا استهان أحدهم بالنسق العلمي، أو استبعده من الأفق النظري الاستكشافي، فمن المحتمل جدًا ألاّ يبقى أمامه إلاّ طلب الخلاص والعزاء من نسق مغاير، ومن مجال ذهني مختلف، وشوبنهاور يقدّم لهذا الصنف من الناس البديل المناسب؛ إنه الفن والعبقرية الفنية: « أيّ صنف من المعرفة يسمح بتأمل الحقيقة الجوهرية للعالم؟...أيّ نوع من أنواع المعرفة تُتأمّل فيه المُثل، التي هي التموضع المباشر للشيء في ذاته، للإرادة؟ هذه المعرفة الخاصّة هي الفنّ، عمل الإنسان العبقري[16]». ومن هذه الفنون يتميّز فن الموسيقى لأن الموسيقى تُعبّر مباشرة عن تلك الإرادة المتعالية، عن الشيء في ذاته، والمُثل المفارقة.

٣. بين العقل والإرادة

إن ما يفتن القارئ في فلسفة شوبنهاور هو سهولة عباراته وسلاسة أسلوبه، ووضوح مفاهيمه وتسلسلها المنطقي. وهي فضيلة كبرى في وقت نحَتْ فيه الفلسفة الألمانية مع هيغل، الذي كان شوبنهاور من أشدّ معارضيه وخصومه، إلى غموض العبارة وتعتم المفهوم وصعوبة المسك بجوهر الفكرة. يكفي قراءة الصفحات الأولى من فينمنولوجيا الروح حتى يصيبنا نوع من الغثيان ويمتلكنا الاستياء والضجر، وأظنّ أن

---

[15] انظر على سبيل المثال، بول دويسن، أحد زملائه في معهد بفورتا حيث أشار إلى أن نيتشه كان يتميز بضعف خارق للعادة في الرياضيات (in der Mathematik außerordentlich schwach).
P. DEUSSEN, Mein Leben, Leipzig 1922, p. 43.

[16] آرتور شوبنهاور، العالم كإرادة وتمثل، م. س، ص، ٢٦٥.



قليلا من الناس صبروا على قراءة ذاك العمل من أوّله إلى آخره. لكن مع شوبنهاور الأمر مختلف، إذ يمكن قراءة كتابه في غضون أيام من أوّله إلى آخره، ثم إعادة قراءته واستيعاب أفكاره الأساسية بيسر وسهولة.

ولكن من الصعب الاعتراض على فلسفته ونقد تعاليمه أو تمحيص مبادئ نسَقه، إن لم يكن قارئه مُلِمًا بتاريخ الفلسفة ومتخصّصا فيها. وهذه بالفعل هي الحالة التي كان عليها نيتشه: فقد كانت معرفته بالفلسفة معرفة سطحيّة لا تتجاوز نطاق المعرفة الفيلولوجية، وقد اعترف ياسبرس وكثير من كاتبي سيرته بهذه الثغرة في تكوينه الفلسفي. هذه الوضعية أدّت به إلى الارتماء في أوّل نسق فكري صادفه في حياته، بحيث أنه تبنّى فلسفة شوبنهاور من خلال كتاب العالم كإرادة وتمثّل مباشرة ودون مقاومة ذهنيّة أو روح نقدية أو تريّث.

فلسفة شوبنهاور هي فلسفة الإرادة، أي الإرادة مَنظور إليها من جانب أنثروبولوجي ـ ميتافيزيقي؛ ومعلوم أن الإرادة لا شيء يُحيطها ولا منطق يَضبطها: في الوقت الذي يَعمَد فيه العقل إلى تقنين الأشياء وإحكامها فإن الإرادة، على العكس من ذلك، تُطلق العنان للخيال والاعتباط وحريّة الاختيار.

للعقل مبادئ نظرية ثابتة وقوانين شاملة، وقواعد منطقية تحكم فعاليته وتعصمه من الخطأ، وتمكّنه من إصابة الحقيقة؛ الإرادة لا يحكمها قانون ثابت فهي ليست من مجال الكلّية النظرية، بل من مجال المُتزمّن العرضي، وبالتالي لا يمكن تعميم فعاليتها على جميع الفعاليات الفردية الأخرى. ثم إن الإرادة بما هي كذلك لا تصبو نحو الحقيقة وذلك لانحصارها في نطاق الجواز والحرّية، والجواز وحرّية الاختيار لا دخل لهما بالحقيقة، فالحقيقة من المجال النظري والإرادة من مجال الفعل العملي. من يُولج الإرادة في مطلب الحقيقة أو يسبقها على العقل فإنه لا يعمل إلاّ على محو الحقيقة وفسخ النّظر.

شوبنهاور يعارض المذهب العقلاني الذي يُضفي على الإرادة طبيعة ثانوية، ويستغرب من أولئك الذين يقدّمون العقل على الإرادة أو يعتبرون هذه الأخيرة مجرّد



فعالية فكرية تتماهى مع الحُكم (سبينوزا). حسب أصحاب هذه التعاليم فإن الإنسان يولد على غير طبع أخلاقي محدد، يُكوّن منظومة أفكار، ويختار بمحض إرادته أن يكون هذا أو ذاك، أن يفعل هكذا أو كذلك، ويمكن حتى، على غرار اكتساب أفكار أخرى، أن يغيّر من تصرفاته ويصبح شخصا آخر. الإنسان، طبقا لهذا المنطق، لا يمكن أن يريد شيئا من دون أن يعرف مسبقا أنه حسن، لكن بالنسبة لشوبنهاور الحقيقة مغايرة، لأن شيئا ما، هو مراد أولا ثم تاليا يحكم عليه بأنه حسن أو قبيح. الإرادة إذن هي الحقيقة الأولى والمنشئة؛ المعرفة العقلية ليست إلاّ ظاهرة مُشتقة، آلة تستعملها الإرادة لكي تتمظهر في الخارج. هذه هي طريقة النظر الجديدة، على خلاف الطريقة العتيقة التي ترى أن الإنسان ليس له إلاّ أن يقرّر ويختار ضرب وجوده الذي يلائمه، وإن اختار ذلك، فهو كذلك؛ هذه هي حرية إرادته؛ والإنسان بفضل تلك الحرية هو عمل ذاتي، أنشأ نفسه عن طريق المعرفة. أنا، يقول شوبنهاور، أعتبر أيضا وجود الإنسان فعله الشخصي، ولكن ذلك حدث قبل أي معرفة: هذه الأخيرة لا تأتي إلاّ لكي تضيء ما تمّ فعله. حسب التعاليم العتيقة، الإنسان يريد ما يعرف، حسب تعاليم شوبنهاور الجديدة، الإنسان يعرف ما يريد.

إنّ التشبّث بأولوية الإرادة على العقل، يقود حتما إلى معاداة العلم والتنكر لمبادئ العقلانية، وقد تمتدّ لكي تكتسح مجالات عدّة تصل بها إلى حدود قصوى في المجال العملي والسياسي. فكلّ التيارات العنصرية واليمينية على المستوى السياسي هي من دعاة اللاعقل، وترفع شعار الإرادة قبل المنطق والعقلانية. ومن المحتمل جدّا أن يكون هذا التيار الإرادوي له أساسه اللاهوتي في الأديان التوحيدية من حيث أنها أضفت على الإله صفة الإرادة العمياء التي لا يحدّها حدّ ولا مانع لأفعالها. اللاهوتيون لا يقبلون بتقييد الإرادة الإلهية ولا حتى إخضاعها لتقييمات أخلاقية، لأن جميعها نسبية وتخص فقط حياة الإنسان، أما الله فهو غير مُجبر على فعل الأصلح كما يقول علماء الكلام الأشاعرة.



هذه النظرة تنسحب على الأفعال الإنسانية وعلى القيم الموجهة لها، وكما يقول علماء الكلام المسلمون لا فعل يملك صفة الخير والشرّ في ذاته وإنما كلّ الأفعال على البراءة، وفعل الله لا يمكن يوصف بالخير أو الشرّ لأن هذه المقولات لا تنطبق على طبيعته: فالخير ما أوقفه الشرع (أي الإرادة الإلهيّة) والشرّ كذلك، فلو أن الشرع قد أمرنا بالزنا والقتل والسّرقة لكان ذلك أمرا حلالا.

وهذه الأقوال مبثوثة في كتب اللاهوتيين المسلمين واليهود والمسيحيين، وهي، حقيقة، حتى وإن كانت نابعة من وعي إيماني صادق بعظمة الإله وبقدرته اللامحدودة، قد تُفتّح ثغرة معرفية وأخلاقية خطيرة جدًا. وقد تفطّن الفيلسوف العربي ابن رشد إلى هذا المنعرج حينما قال بأن مَن يُطلق العنان للإرادة الإلهية ولقدرتها على فعل كلّ شيء فإنه يجعل من الله شبيها بالملك الجائر، وأفعاله عبثية لا يمكن معرفتها أو إدراك معناها، علاوة على أن هذا الرأي قد يلحق ضررا كبيرا بالفلسفة وبمبادئ العلوم النظريّة[١٧].

---

[١٧] لقد عرّج ابن رشد عديد المرات على هذه الإشكالية الحساسة، ويبدو أنها كانت تعزّ عليه كثيرا ورأى أن التسليم بها من طرف علماء الأشعرية يفسد ذهنية المسلمين ويبعدهم عن طلب العلوم. في تلخيصه لما بعد الطبيعة يورد آراء المشائية ويستخلص منها النتيجة التالية: « يقول الإسكندر إن قول مَن يقول إنّ العناية تقع بالجزئيات كلّها، قول في نهاية الخطأ على ما يرى ذلك أصحاب الرواق. وذلك أن العناية من تلك إنما تكون من حيث هي عالمة على ما سلف. وليس يمكن أن تكون لها علوم حادثة جزئية فضلا عن أن تكون غير متناهية. والقائل أيضا بهذا يجوّز الآلهة ضرورة لأنه إذا كانت تنحو نحو تدبير شخص شخص فكيف يلحق الشخوص الشرور مع أن الآلهة تدبّره: وأعني هاهنا من أنواع الشرور ما قد كان ممكنا ألاّ يقع به. وأما الشرور الضروري وقوعها بالشخص فلقائل أن يقول إن ذلك ليس من عند الإله لكن أكثر من يرى في أمر العناية هذا الرأي يرون أن الأمور كلّها ممكنة للإله، فذلك يلزمهم أن يجوّزوه. وأمّا أن الأمور ليست كلّها ممكنة فظاهر جدًا: فإنه ليس يمكن أن يكون الفاسد أزليّا ولا يمكن أن يكون الأزلي فاسدا كما أنه ليس يمكن في المثلّث أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ولا في الألوان أن تعود مسموعات، والقول بهذا ضارّ في الإنسانية جدّا». ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤. ص، ١٧٢ ـ ١٧٣. (التشديد من عندي).



ولكن هذه الآراء هي أكثر خطورة في ميدان الاجتماع والمعاملات بين الناس نظرا لأنها تزعزع المبادئ المؤسّسة للأخلاق والدين. فعلا، إن ساوت انطولوجيا بين الخير والشرّ وجعلت من الفارق بينهما فارقا عرضيًا يمكن أن يتغيّر بحسب الإرادة الإلهية فإنها قد تؤدّي حتما إلى نوع من النسبوية السفسطائية، وابن رشد يقصد الأشاعرة ولاهوتي الأديان الأخرى: « وأما قول من يرى... بأن افعاله [الله] لا تتصف بالجور بل نسبة الخير إليه والشرّ نسبة واحدة، فقول غريب جدًا عن طباع الإنسان ومنافر لطبيعة الموجود الذي في غاية الخير. وذلك أنه [حسب رأي الأشاعرة] ليس هاهنا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ولا شيء هو شرّ بذاته، ويمكن أن ينقلب الخير شرّا والشرّ خيرا فلا يكون هاهنا حقيقة أصلا، حتى يكون تعظيم الأوّل وعبادته إنما هو خير بالوضع. وقد كان يمكن أن يكون الخير في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه، وهذه كلّها آراء شبيهة بآراء بروتاغوراس [١٨]».

ويبدو أن آراء أصحاب الإرادوية، إن كانت لاهوتية أو فلسفية، هي في منتهى الخطورة على المستوى السياسي أيضا لأنها تشرّع، من حيث لا تدري، للاعتباطية وللتسلّط والظلم. ولقد ذهب ديكارت إلى أن الإرادة الإلهية ليست فقط تفرض قيم الأفعال كما تشاء بل إنها تفرض قيمة الحقيقة بحرّية ولا شيء يضبطها أو يقنّن اختيارها[١٩].

الفلاسفة العقلانيون يرون في مذهب الإرادوية، والذي يتبناه اللاهوتيون والاسميّون، فكرا رجعيا خطيرا، ويعتبرون التمسّك بتلك المبادئ ونشرها وتعليمها للناس، تحريضا على التخاذل والرضا بالأمر الواقع. فالإرادوية، إن صُعِّدت من الأرض إلى السماء، قد تعطي ذريعة للحكام المتسلّطين، الذين عدّوا أنفسهم دائما ظلّ الله على الأرض، كي يتصرّفوا مُحاكين أفعال ذاك الإله الاعتباطي[٢٠].

---

[١٨] ابن رشد، ن. م، ص، ١٧٣.

[١٩] من رسالة إلى مرسان، ٢٧ مايو ١٦٣٠.

[٢٠] انظر في هذا المجال،



ـ الكتاب الثاني الذي كان له الأثر البالغ في المسار الفكري لنيتشة هو "تاريخ المادية" للفيلسوف والسياسي الاشتراكي فريدريك ألبرت لانغ (F. A. Lange, 1828-1875). عن طريق لانغ تعرّف نيتشه على الفكر المادّي عند فلاسفة اليونان القدامى وعند المحدثين، وعلى نقد المعرفة عند كانط، على الداروينية ومبادئ العلوم الطبيعية الحديثة. وقد كتب في إحدى رسائله قائلا: « إن العمل الفلسفي الأكثر أهمية الذي برز في العقود الأخيرة هو دون شك عمل لانغ. كانط، شوبنهاور وهذا الكتاب لـلانغ ـ ولا أحتاج إلى المزيد![21]».

لانغ رغم توجهه السياسي الاشتراكي لم يكن من أتباع المادّية: لقد كان يعتقد بأن المادّية في الفلسفات السابقة على كانط هي التصوّر الوحيد، التقدمي والمتماسك، الذي يمكن من خلاله تشكيل نظرة علمية للواقع. ولكن بعد كانط فإن المادّية أصبحت نزعة ميتافيزيقية تقارب المثاليّة، ويجب التخلّص منها وطرحها نهائيا.

انطلاقا من مسلّمات كانطيّة واعتمادا على بعض مبادئ فلسفة شوبنهاور فإن لانغ يعتبر مجموع الظواهر التي يدرسها العلم نسبية لإدراكاتنا الحسّية، ومشروطة بتكويننا الذهني المحدود والغير قادر على الوصول إلى معرفة الأشياء في ذاتها.

الجانب الإيجابي من كتاب لانغ المتمثّل في الكمّ الهائل من المعطيات التاريخية والسرد الدقيق لنظريات العلماء والفلاسفة حول المادّية حيّده إن لم يكن قد أجهض مفعوله بتبنّيه هذا الرأي الأخير الذي يشدّد على محدوديّة المعرفة الإنسانية مبدئيّا وذلك لارتباطها الوثيق بالذات العارفة وبما ركّب فيها من قوالب ذهنية ثابتة ومحدّدة.

A. MICHEL, art, Volontarisme, in Dictionnaire de théologie catholique, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1950. T. XV, 2 partie, col. 3309.

[21] من رسالة بعث بها إلى صديقه موشاكا سنة ١٨٦٦. ذكره

H. ALTHAUS, ibid, p. 77. "Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht"



شوبنهاور ولانغ، في نهاية المطاف، يصبّان في نفس المصبّ ويدعَم أحدهما الآخر ومن اكتفى بالإطلاع عليهما، كما فعل نيتشه، فإنه لا يربي في ذاته إلاّ نزعات لاعقلانية وقناعات فكرية تحطّ من قيمة العلم وتعادي مبادئ العقل.

لست أدري هل أن الإطلاع على كتابين أو ثلاثة في الفلسفة يكفي بمفرده أن يجعل أحدنا ملمّا بتشعّباتها، وبجميع إشكالاتها ومحيطا بمعضلاتها التاريخية والنظرية. وهل أن شيئا من هذا القبيل يُمكّن الدارس من الحيازة على عقل فلسفي نقدي تحليلي. لديّ شكوك في قدرة هذا المَنحى في الدرس أن يُربّيَ وعيا فلسفيا مَتينا وأن يُكوّن شخصية نظرية مكتملة.

دراسة الفلسفة هي دراسة صعبة وشاقة، تتطلّب تعمّقا جدّيا، ومعرفة شاملة (حتى وإن لم تكن دقيقة ومفصّلة) في كثير من الاختصاصات والميادين العلمية الأخرى. والمثل الأعلى، في ذلك، يعود للفيلسوف اليوناني أرسطو (وفلاسفة الإسلام) الذي، علاوة على كونه فيلسوف ذو عقل نقدي تحليلي فقد كان يملك أيضا ذهنية تجريبية ملتصقة بالواقع، وكان ملمّا بجميع علوم عصره وقد أنتج فيها الكثير وترك آثارا خالدة.

الفلسفة، إذن، تتطلّب التزاما كاملا وتمرينا طويلا دائبا، ولا يكفي، للإلمام بها ولممارستها بالفعل، الإطلاع على بعض الكتب حتى وإن كانت مشهورة ومتداولة في زمانها. ومَن، في عصرنا الآن، عرض له أن اطّلع على **الوجود والعدم** للفيلسوف الفرنسي **سارتر** و**تاريخ الجنون** أو **أركيولوجيا المعرفة** لـ**فوكو** فإنه حتما لا يدّعي لنفسه المسك بأسس الفلسفة ولا المعرفة التامّة بها ولا أن يصبح بدوره فيلسوفا. بل، قد تكون تلك الكتب مُضلّلة ومُفسدة للوعي الفلسفي أصلا.

٤. الفيلولوجي الحالم

'مولد التراجيديا' هو كتاب يَحمِل طابع فترته الزّمنية الضيّقة التي رأى فيها النور، ومَشروط بالأحداث التي رافقته، وهو ينقل أيضا أثر الصداقات الشخصية التي



حَكمت لمدّة من الزمن مجرى حياة وأفكار كاتبه. وأقصد بالصداقات على وجه التحديد علاقته الوطيدة بالموسيقار ريتشارد فاغنر. لقد تعلّق به وافتتن بشخصيّته وتبنّى توجهاته الفنية والفكرية وحساسياته السياسية التي تميّزت وبقوميّته الجرمانية الحاقدة، وكرهه للفرنسيّين ولكلّ ما هو فرنسي.

وقد قال نيتشه إن جوهر التراجيديا، أي الإشكالية التي أزمع التكلّم فيها والفحص عنها، هي إشكالية ذات صبغة ألمانيّة بَحتة، أي تدور في مجال قومي وتنبع من تصوّرات ذات صلة بالشعب الألماني وبمصيره وتطلّعاته؛ هذا ما كتبه نيتشه صراحة في مقدّمته لفاغنر[٢٢].

لقد استنفذ عمله حول التراجيديا قُدرته المعرفية، وأصبح غير قابل للاستعمال حتى حينما كان كاتبه ما يزال على قيد الحياة. قد يكون هذا الحكم قاسيا بالنسبة لعشاق نيتشه، لكني أعتقد أنه بالنسبة للفيلولوجيين المعاصرين له فإن هذا الحكم صائب، ويبدو أيضا أنه لا يتنافى مع صريح أقواله. فهو نفسه الذي اعترف، في فترة لاحقة من حياته الفكرية، بأن الظروف التي أنتجت عمله والأحداث التاريخية التي لازمته تغيرت، واضمحلّ مفعولها ومع مرور الزمن سقطت مُعظم لَبنات ذاك البنيان وتهاوت الأفكار التي شُيّدت عليه الواحدة تلو الأخرى.

أن يتفوّه بهذا الكلام صاحب كتابٍ يَعتبره أتباعه إلى حدّ الآن، مَعلَما فلسفيا عظيما، فهذا شيء محير جدّا. أما إذا وضعناه في نظام صيرورته الفكرية، فلا يمكن إلاّ

---

[٢٢] « لو أنهم قرؤوا بتمعّن هذا الكتاب، فسيعجبون من الصّفة الألمانية البحتة للمسألة المطروحة، والتي وضعناها بحق، كنقطة محورية ومنعرج، في مركز الرجاء الألماني ».

„ denen möchte vielmehr, bei einem wirklichen Lesen dieser Schrift, zu ihrem Erstaunen deutlich werden, mit welchem ernsthaft deutschen Problem wir zu thun haben, das von uns recht eigentlich in die Mitte deutscher Hoffnungen, als Wirbel und Wendepunkt hingestellt wir ". F. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie. Oder Griechenthum und Pessimismus. Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999, p. 24.



أن نرى فيه مؤشرا على نكوص فكري، وتراجع في المواقف، واستدراك يحيّر المؤول ويشتّت أفكاره. وقد تكون هذه التقنية الكتابية، إن أصبحت عادة دائبة ومستقرّة، مضرّة بالمفكر ومخلّة بشروط الفعالية النظرية. لكن، بمقتضى مبدأ الرحمة والصّفح، يمكن غضّ الطرف عن هذه النقائص، بل قد يكون هذا النمط من المسار الفكري طبيعيا بالنسبة لأيّ مثقف في طور البحث عن ركائز متينة لأفكاره وأرضيّة ثابتة لتوجّهاته النظريّة. فعلا، كم من قناعات شخصية وأفكار ثابتة تغيرت أو تطورت أو انقلبت نقيضها في فترات لاحقة من حياتنا النظرية.

في محاولة للنقد الذاتي، (Versuch einer Selbstkritik) المقدّمة التي كتبها نيتشه بعد ستة عشر سنة من صدور كتابه 'مولد التراجيديا' يقول بأن بذور هذا الكتاب الإشكالي، تعود إلى مسألة شخصيّة، تتعلّق أساسا بوقائع حياته الذاتية وحدها: والدليل على ذلك الظروف التاريخية التي شهدت مولد ذاك العمل والمشاعر التي رافقته، أي الحرب البروسيّة ـ الفرنسيّة لسنة ١٨٧٠ ـ ٧١ وآثارها السياسية والأخلاقية والفكرية التي تركتها في نفسيّته.

في الوقت الذي كانت فيه مَدافع الحرب تدقّ مدينة فورت (Wörth) وحيث كان دويّ المعركة يكتسح أوروبا بأكملها، فإن الأستاذ الشابّ البارع الذي أوكِلت له مهمّة تدريس الفيلولوجيا في إحدى جامعات سويسرا (بازل) تحمّس لتلك الحرب وشارك فيها كمتطوّع، بل رأى فيها حدثا محدّدا لمصير الأمّة الألمانية ولمصير الحضارة والثقافة الأوروبية برمتها. وبينما كان يتذوّق نشوة الانتصار، خطّ أفكارا حول العالم اليوناني والتي أصبحت في ما بعد نواة ذلك الكتاب الذي وصفه صاحبه بأنه كتاب متهوّر (wunderlichen) وصعب الولوج (schlecht zugänglichen): 'مولد التراجيديا من روح الموسيقى'[٢٣].

---

[٢٣] نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، الأعمال الكاملة، ج. ١، ص، ١١.



٥. الفيلولوجي المحارب

جاءت الحرب البروسية الفرنسية لكي تقطع الرتابة في حياة أستاذ جامعي وتردّه إلى عالم الواقع المؤلم. لقد تحمّس لتلك الحرب وعاشها بكلّ جوارحه إلى حدّ أنه طلب إجازة مؤقتة من الجامعة للمشاركة فيها وذلك على الرّغم من أنه، من وجهة نظر قانونية، غير ملزم بذلك. فهو معفى من واجب الجندية لأنه حين تولّيه التدريس كان قد قدّم طلبا للحصول على الجنسية السويسرية وتخلّى عن تلك الألمانية، يعني أنه رسميًا كان بدون جنسيّة محدّدة ويقي كذلك طوال المدة التي مكث فيها بسويسرا. ومع ذلك، وعلى الرّغم من أن بعض أصدقائه نصحوه بعدم الدخول في تلك المغامرة الخطيرة، أبى إلاّ أن يشارك فيها وقدّم نفسه كممرّض متطوّع[٢٤].

ما الشيء الذي حدا بأستاذ يدرّس مادّة دقيقة ومُضنية من موادّ العلوم الإنسانية إلى التطوّع للحرب ؟ وما الدّاعي إلى المخاطرة بالنفس وتعريض الحياة للموت؟

قد يجيب أحدنا بأنه الوازع الوطني وواجب الدفاع عن النفس هو المحرّك الأساسي لذاك التطوّع: إن كان الوطن في خطر فإن أي شخص، مهما كانت مكانته الاجتماعية، يجب عليه المساهمة في الدفاع عنه والتضحية بنفسه لتخليصه من العدوّ.

لكن هذا القانون لا ينطبق على نيتشه، فبالنسبة إليه من المحتمل جدًا أن يكون الدافع الذي أدى به إلى التطوّع هو دافع إيديولوجي بحت. لقد كانت لديه قناعات شخصيّة تربّى عليها والتزم بها، ولم يتخلّ عنها طوال حياته: الصراع والحرب والتقتيل والبطولة في ساحة الوغى هي الفضائل الكبرى التي يجب على الإنسان التحلّي بها وتفعيلها أينما سنحت الفرصة.

---

[٢٤] كوزيما فاغنر في رسالة إلى نيتشه حاولت أن تثنيه عن قراره بالتطوع للحرب قائلة: «إن هاوٍ مثلك غير مرغوب فيه، بل يعتبر عائقا عوض أن يكون مساعدا. إن فعلتك هذه عديمة الجدوى». (كوزيما ـ نيتشه، الرسائل: ١٨٦٩ ـ ١٨٨٩)



عندما شارك في الحرب لبضعة أيام كان يبعث لأصدقائه القاعدين رسائل شديدة اللهجة كلّها تحدٍّ، لا يخفي فيها تباهيه واعتزازه بمجابهة المخاطر وإقدامه وشجاعته الكبرى في الوقت الذي ينعم فيه القاعدون بالراحة والسّلم « أنتظر كلّ أصدقائي على /الجبهة [٢٥]» وكلمة ألجبهة يكتبها مُعرّقة ومسطّرة في الأسفل إمعانا في الاستفزاز والتحدّي.

وحتى دراسته للعالم اليوناني، التي تبدو لأول وهلة موضوعيّة ومتعالية عن همومه الإيديولوجيّة، تعجّ بخطابات حربية عنيفة: لقد مكث على اعتقاده الراسخ من أن العنصر الديونيزي التدميري في الحياة، هو الذي يُمظهر جانبها الفتان، وهو الذي يُعطيها صيغتها البطولية. الديونيزي يمثّل إجابة راهنيّة عن ذاك التفسّخ الذي أصاب الحضارة حينما تمركز السّلم بين الشعوب وانكسرت شوكة النزاع، وباءت جدّيّة الحياة الديونيزية الهرقليطيّة بالأفُول. إمكانيّة إعادة إحياء تلك الثقافة النزاعيّة مُتاحة فقط عن طريق العبقرية الحربيّة التي هجمت، مع الحرب البروسيّة الفرنسيّة هجمة الديونيزي في واقع الحياة المعاصرة[٢٦].

الحرب كقوّة دافعة وكحيويّة خلاّقة، تكتسح مجالا واسعا من تخميناته حول التراجيديا اليونانيّة. وإني أستسمح القارئ لتركيزي على هذه النقطة لأن خطورة أطروحات نيتشه بيّنة للعيان، بالأخصّ في أيامنا هذه لخضوع العالم العربي والدّول الضعيفة إلى غطرسة القوّة الغربيّة، والتي نعلم أن مُنظّريها، حتى وإن لم يقرؤوا حرفا واحدا لنيتشه، فإن أطروحاتهم السياسية ونظرياتهم الإستراتيجية، حول ضرورة استعمال القوّة وإشعال نار الحرب الدائمة والبحث عن عدوّ مهما كان الأمر، تتماشى حرفيّا مع ما قاله نيتشه ومع ما بسطه ونظّر له طوال حياته.

---

[٢٥] ذكره

M. FINI, Nietzsche. L'apolide dell'esistenza, op. cit, p. 93.

[٢٦] انظر:

R. SAFRANSKI, Nietzsche, Verlag, 2000 (trad., it., Nietzsche, a cura di Stefano Franchini, Longanesi, Milano 2001, p. 62)



في مقطع من مقال له بعنوان الدولة اليونانيّة ضمّنه، حقيقة، رُكاما من الأفكار التي تفوق الوصف في هذيانها الحربي، حيث يدعو الرّجل ويُنظّر صراحة للعبوديّة وللعنف والحرب، ويُثني على التقتيل الجماعي وعلى أبشع الغرائز الحيوانيّة (في نفحة تذكّرنا بغزوات المسلمين وحروبهم الدموية المستمدة إيديولوجيتها من القرآن وسيرة محمد، وشعارها: قاتلوا واقتلوا، أو يا أيها النبيّ حرّض المؤمنين على القتال). وإطاره المرجعي في ذلك، دائما كعادته وفقط حينما يخدم مصالحه، هو العالم اليوناني، يقول : « كيف نشأ العبد؟ الإغريق يُنبؤوننا بذلك. بفضل إحساسهم الغرائزي بحقوق الشعوب الذي، حتى في أوج حضارتهم وإنسانيّتهم، لم ينفك [هذا الإحساس] عن الإعراب، بِشَفَتَين مِن البُرُنز، بكلمات كهذه " المغلوب مِلْك للغالب، بما فيه امرأته وأبناؤه وأملاكه ودمه. العنف هو أوّل أساس للقانون[٢٧]».

الحرب هي الدواء لكلّ أمراض الحضارة، حرب الكلّ ضدّ الكلّ (Bellum omnium contra omnes) التي لا تستثني أحدا خصوصا مع بروز الدولة الحديثة التي أصبح الصراع فيها بين الشعوب أكثر شراسة وتدميرا.

لكن عوضا عن تذوّق نشوة الحرب والخضوع الطوعي لطاقتها التدميرية فإن البعض من الناس يخشاها ويفعل كلّ ما في وسعه لتفاديها أو جَعلِها مُستحيلة التحقيق. وهذا هو عين الهرطقة بالنسبة إلى نيتشه. فعلا، « بالمقارنة مع العالم السياسي الإغريقي، لا أريد أن أخفي اعتقادي في أيّ مِن مظاهر الحاضر يمكن ادراك أشكال التفسّخ الخطيرة في مجال السياسة؛ وهي أشكال خطيرة سواء على الفنّ أو على المجتمع[٢٨] ».

---

[٢٧] ورد في المرجع السابق من الأعمال الكاملة لنيتشه.

F. NIETZSCHE, Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebene Büchern, in Werke, op., cit, p. 770.

[٢٨] ن. م، ص. ٧٧٢



هذا المنحى السياسي الخطير يتركّز في صنف من الناس معروف جيّدا عنده ومشهورة توجّهاته الإيديولوجيّة وتحركاته السياسيّة المحلّية والعالمية: كلّ دعاة السلام مِن الليبراليين الديمقراطيين والاشتراكيين بالإضافة إلى أولئك الناس الذين « بِحُكم مَنشَئِهم بمَعزل عن غريزة الشعب والدّولة، لا يعترفون بها إلاّ من حيث أنها تُخدِم مصالحهم الذاتيّة [...] ولتلبية حاجيات أهدافهم الأنانيّة يجب [حسب رأيهم]، في البدء، تخليص الدولة من أعراض الحرب البشعة... بحيث يمكن لهم الطموح في وَضع تَكُون فيه الحرب مستحيلة[29]».

وهو يعني بهذا الصنف من الناس اليهود دون تسميتهم، لأن تلك الكليشيهات مشهورة ومتداولة في عصره: فقدان الشعور بالمواطنة وعدم التشبّث بالأرض واستغلال الدولة لقضاء مآرب أخرى هي اتهامات قديمة في حقّ اليهود والاشتراكيين على حدّ سواء. وقد سُحبت هذه التهم الآن على العرب والمسلمين في البلاد الغربيّة بعد أن اضمحلّ الاشتراكيون، أو انكروا ماضيهم وتابوا كلّيًا، ودخلوا أفواجا وجماعات في صفوف الليبرالية الإمبرياليّة، وبعد أن هدأت نسبيًا مشاعر العداء للسّاميّة. والأفكار التي عبّر عنها نيتشه راسخة في الذهنيّة الغربيّة الرجعيّة، استمرّت على مدى قرون، وزادت من حدّتها في سنوات حكم بوش وبرلسكوني وأزنار وبلير، بعد أن جاهرت التيارات اليمينية المتطرّفة، أو حتى المعتدلة منها، بعدائها للعرب ولكلّ من لا ينتمي إلى ثقافة الغرب المسحي 'الديمقراطي'. أما الآن مع مجيء الإخواني حسين أوباما فقد تغيّرت الموازين وأصبح ارهابيّو البارحة حلفاء اليوم.

الصنف الأخير من الناس بطبيعتهم « يَهابون الحرب. فهُم عبيد الدينار وأصحاب النزعة العالمية فاقدي الوطن الذين، بما رُكّب فيهم من عدم الشعور بالمواطنة، تُدرّبوا على استغلال السياسة كوسيلة للبورصة، والدولة والمجتمع كأجهزة للإثراء

[29] ن. م، ٧٧٢ ـ ٧٧٣.



الشخصي[30]». ولتحقيق هدفهم، أي جعل الحرب غير ممكنة، فإنهم يعمدون إلى « النشر العالمي للتصوّر الليبرالي المتفائل الذي له جذور في تعاليم التنوير الفرنسي والثورة، أي في فلسفة ليست هي بألمانيّة على الإطلاق، بل لاتينيّة أصلا، سطحيّة ومناقضة للميتافيزيقا[31] ».

على القارئ أن يتذكّر هذا الموقف النيتشوي من التنوير ومن الثورة الفرنسية وبالأخصّ من الميتافيزيقا لأنه سيكون القاعدة لتحاليل أخرى لاحقة.

على كلّ حال ومهما كان الأمر فإن الحلّ الوحيد ضدّ هذا الزيغ السّلمي هو « الحرب. المزيد من الحرب (der Krieg und wiederum der Krieg). لأنها تُنتِج، بما تَحمِله من حبّ للوطن وللمبادئ، وَثبَة أخلاقيّة تُحيل إلى مَصير أسمى [...] يجب أن يكون واضحا للجميع أن الحرب هي ضرورة للدولة كما العبد للمجتمع[32]». هذا ما تُعلّمنا إياه الحضارة اليونانيّة، ثقافتها وفنّها، وهذا ما يجب أن يكون عليه الأمر في الحاضر.

وقد يعترض النيتشوي بأن هذه التخمينات هي من باب المبالغة التي تعكس فورة الشباب وعنجهيّتها. فهي مجرد نزوات عابرة لا تترك أثرا دائما بل ظلالا باهتة تتفسّخ مع مرور الزمن. مِنَ المحتمل جدّا أن يفكّر النيتشويّون تفكيرا مِن هذا القبيل، هذا إن لم يفكّروا فيها ولم يعرّجوا على هذه النقطة أبدا، أو لم يُولوا هذه المسألة الأهمية الكافية. لكن النصوص التي بين أيدينا تُدعّم الرأي النقيض وتبيّن بوضوح أن الرّجل بقي على قناعاته الحربيّة تلك طوال حياته ولم يتزحزح عنها قيد أنملة.

ولنقرأ فقط الفقرة بعنوان الحرب والمحاربونَ من هكذا تكلّم زرادشت كي نعي بقناعات الرّجل المبدئية في هذا الشأن. نصيحة يقدّمها زردشت (أي نيتشه) هذا نصّها: « في نظري يجب عليكم أن تكونوا من أولئك الذين تبحث أعينهم دائما عن عدوّ ـ

[30] ن. م، ص، ٧٧٤.

[31] ن. م، ص، ٧٧٣.

[32] ن. م، ص، ٧٧٤.



عدوكم أنتم. ولدى البعض منكم يجب الشعور بالحقد لأوّل وهلة. عليكم أن تجدوا العدوّ لتصلوا معه حربا تناضلون فيها من أجل أفكاركم! حتى إن سقطت هذه الأفكار في المعترك، ينتصب إخلاصكم هاتفا بالظفر[33]»؛ فنصيحة أخرى لكلّ محارب وسياسي: « يجب عليكم أن تحبّوا السلام كوسيلة لحروب جديدة، وخير السلام ما قصرت مدّته. إنني لا أنصحكم بالعمل بل بالصراع. لا أنصحكم بالسلم، بل بالانتصار. فليكن عملكم صراعا وليكن سلمكم انتصارا[34]»؛ "فحكمة" أخرى : « لا يمكن السكوت والسكون إلاّ إذا كنا نمتلك قوسا وسهما. وما راحة الأعزل إلاّ مدعاة للثرثرة والجدل. فليكن سلمكم انتصارا[35] »؛ فموعظة شديدة اللهجة ومؤنبة لؤلئك الذين يملكون نزرا قليلا من مشاعر السلم، أو أولئك الذين يطلبون مبرّرات أخلاقية تحتّم خوض الحرب: « تقولون إن الغاية المثلى تزكّي الحرب، أمّا أنا فأقول لكم إن الحرب المثلى تزكّي كلّ غاية، فقد أتت الحروب والشجاعة بعظائم لم تأت بمثلها محبّة الناس، وما أنقذ الضحايا حتى الآن إلاّ إقدامكم لا إشفاقكم. إنكم تتساءلون عن الخير، وما الخير إلاّ الاتصاف بالشجاعة، فدعوا الفتيات الصغيرات يقلن: إن الخير ما كان، في نفس الوقت، جميلا ومشفقا... أيها الأخوة تدثروا بالمتعالي، بدثار القبح[36] ».

نيتشه، المحرّر من أوهام الدين والمخلّص من أسر الميتافيزيقا ومدمّر العقل السقراطي، كما يزعم أتباعه، ها هو ذا يُثني على "فضيلة" الهرمية العسكرية الصارمة وعلى الانصياع لأوامر الزعيم التي تبغي التنفيذ لا التفكير.

الثورة وإرادة التحرّر وحب النعتاق هي من فضائل العبيد ومن ثمّ فهي رذائل ويجب إقصاؤها: « إن الثورة مفخرة للعبيد. فليكن افتخاركم أنتم قائما على طاعتكم! وحتى أوامركم يجب أن تكون طاعة. إن المحارب الصادق يفضّل كلمة "يجب عليك"

[33] فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زردشت، الأعمال الكاملة، ج. ٤، م. س، ص، ٥٨.

[34] ن. م، ن. ص. م.

[35] ن. م، ص، ٥٩

[36] ن. م، ن. ص.



على " أنا أريد ". وكلّ ما هو عزيز عندكم يجب عليكم استقاؤه من آمريكم... عيشوا إذن حياتكم في الانصياع والحرب[٣٧] ».

الطاعة العمياء إذن، والانصياع للأوامر العليا، التي تتميّز بها هرمية الحياة العسكرية، هما أفضل، في نظره، من الثورة التي تدعو إليها كلّ من الحركات العمالية والأحزاب الاشتراكية. ونيتشه يقصد هؤلاء فعلا لأن الرجل عاش في أوج التحركات الاشتراكية العمّالية وقد كنّ لها حقد ضغينا: وَقَفَ ضدّها في صفّ الأرستقراطية، هاجمها بشراسة، ونعت الحركة الاشتراكية بأبشع النعوت، حرّض عليها الحكّام وحاربها بكلّ ما أوتي من جهد.

وقد سببت له تلك الأحداث، التي لم ير لها مثيلا في عصره، أزمة فكرية وعاطفية لازمته طوال حياته لأنه رأى في إرادة التحرّر العمّالية إيذانا بتفسّخ "عالمه" الأرستقراطي الوهمي، وتدشينا لحقبة تاريخية مُظلمة حيث تهجم فيها بربرية الدهماء وهمجيّة الطبقة الشغيلة لتنقضّ على بقايا الأرستقراطية[٣٨].

على كلّ حال من اطّلع على تلك الفقرات من كتاب زردشت وما تحمله من شحنة عنف وما فيها من تزكية لغريزة الحرب، تذكّرنا أصلا بما يحدث الآن في العالم وبما حدث في فترة الحرب العالمية الثانية مع النازية والفاشية، فإنه لا يملك إلاّ أن يشعر بامتعاض وأن ينتابه الذهول. والأدهى من ذلك والأكثر نكالا بحساسيتنا الفكرية أن

---

[٣٧] ن. م، ص، ٥٩ ـ ٦٠.

[٣٨] بخصوص هذه النقطة انظر: إنساني مفرط في الإنسانية، الفقرة ٢٣٥. الترجمة العربية: ف. نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠١. حيث يقول: « الاشتراكيون يرغبون في تحقيق الرفاه لأكبر عدد ممكن من الأفراد. إذا تمّ بالفعل التوصل إلى وطن مستقرّ لهذا الرفاه، إلى الدولة الكاملة، ستدمر الأرضية التي ينبع منها العقل العظيم، وعموما الفرد العظيم: أي الطاقة القوية. بمجرّد ما يتم تأسيس هذه الدولة ستكون الإنسانية قد استنزفت بإفراط بحيث لن تستطيع إنتاج العبقرية. ألا ينبغي إذن أن نتمنى احتفاظ الحياة بطبعها العنيف، ألاّ تكف عن إثارة وتجديد قواها وطاقتها الفظة؟ والحالة أن القلب السخي والرحيم، يريد بالضبط إلغاء هذا الطبع العنيف والفظ».



مثل هذه الصفحات، التي هي عديدة في كتابات نيتشه، قد غُيِّبت وعُتّمت ولم يعد لها ذكر عند الكثير من أتباعه المخلصين (هايدغر، ياسبرس، دولوز، وفوكو).

ولكنّ حدس معاصريه والذين جاؤوا بعده مباشرة كان صادقا وموضوعيّا عندما لاحظوا أن الجنود الألمان، في الحرب العالمية الأولى، كانوا يحملون البندقية في يمينهم وكتاب **هكذا تكلّم زردشت** في شمالهم. وهو فعلا كتاب حربي يخلو من أي همّ نظري، هذا إن لم يكن مُناهضا للنظر ككلّ، ويصلح فقط كعزاء للجندي في ساحة الوغى.

أحد مُجرمي الإنسانية الكبار، **بنيتو موسلّيني** (Benito Mussolini)، اعترَف يوما ما، بكلّ اعتزاز، بأنه من أتباع نيتشه المخلصين، وشعاره الحربي المفضّل "**أن نحيا بطريقة خطرة**" (vivere pericolosamente) استقاه من نيتشه، وبالتحديد من العلم المَرِح حيث ينصح الناس قائلا: « **إن سرّ تحصيل الخصوبة الكبرى ومتعة الوجود، يتطلّب أن نحيا بطريقة خطرة!** (gefährlich leben) شيّدوا مُدنكم على بُركان الفيزُوف! أرسلوا سُفنكم إلى بحار بكر، عيشوا في حالة حرب مع أشباهكم ومع أنفسكم، كونوا قطّاع طرق وغازين ما لم تستطيعوا أن تكونوا مُهيمِنين وملاّكين[٣٩]».

في ما يخصّ النزعة الحربيّة لنيتشه أكتفي بهذا القدر وأتمنى أني برهنت على أن تخمينات نيتشه ليست بريئة بالمرّة وأنها خطيرة على التعايش السلمي بين البشر ولا تصلح أصلا إلاّ لبث الحقد والكراهية والعنف واستعباد الأضعف وتدميره.

---

[٣٩] ف. نيتشه، العلم المرح، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، م. س، ص، ٥٢٦. انظر الترجمة العربية: ف نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ـ محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٩٣، ص ١٦٩.



٦. فيلولوجيا المستقبل

"مولد التراجيديا" هو عمل شاب هاوٍ بكل المعاني السلبية للكلمة، مطروز بكلّ أخطاء الشباب مِن اعتداد بالنفس وتصلّب في الحكم واستبداد بالرأي وتساهل مع البرهان والتدقيق.

والدليل على ذلك أن الرّجل، بعد سنوات عديدة من كتابته وبعد تغيّر ملحوظ في فكره (أقول تغيّر وليس تطوّر أو تقدّم لأنّا لا نعثر في تفكير نيتشه على أيّ تطوّر بل على انقلابات في الرأي وتردّدات وعود على بدء)، انقلب عليه واعتبره عملا غير ذي قيمة من حيث المحتوى والأسلوب « إنني أعيد وأكرّر بأنه الآن يبدو لي كتابا لا يُحتمل؛ كتابته رديئة، ثقيلة. فهو كتاب متشعّب، خيالي، متوهم، إحساسي، مُتخنّث في ذوقه، غير متكافئ في سَيره، غير ملتزم بالتنظيم المنطقي...غير معتني بالبرهنة بل محترز من جهد البرهان. كتاب وضع للمبتدئين، فهو تقريبا موسيقى لؤلئك الذين تعمدوا في الموسيقى...هو تقريبا علامة تميز للأخوّة في الفن [...] كم كان بودّي أن ما كنت أريد قوله لم أتجرؤ على قوله كشاعر ... أو كفيلولوجي[٤٠] ».

هذه اعترافات صريحة وواضحة، ويبدو أنها، إلى حدّ ما، نزيهة؛ فالنزاهة الفكرية والنقد الذاتي، ومراجعة الأخطاء هي أمور محمودة في مجال الفكر، لأن كثيرا من المفكّرين لا يقرّون، بسهولة، بأخطائهم وفي غالب الأحيان يمرّون عليها مرّ الكرام. ومع ذلك فإن هذه النزاهة الفكرية لا تُعفيه من تهمة التناقض. فعلا، تلك الاعترافات المتأخرة مطابقة، على كلّ حال، للمسار الفكري الذي تميّز به نيتشه وللانقلابات والتراجعات التي خضعت لها انتاجاته الأدبية.

وعن طريق هذه التقنية في التنظير والكتابة فإن نيتشه نفسه يقود القارئ إلى التريث في الاعتداد بأقواله والشك في إمكانية سبر أفكاره والمسك بفلسفته. وليس من

---

[٤٠] ف. نيتشه، مولد التراجيديا، الأعمال الكاملة، الجزء الأوّل، م. س، ص، ١٤.



المستغرَب أيضا أن يبث في نفوس القراء الشكوك في جدّيّة أفكاره، أو حتى في صدقه وأمانته في كلّ ما كتبه وأنتجه.

أجل، في أفكار هذا الرّجل يمكن لأيّ أحد أن يعثر، في نفس الوقت، على كل ما يحتاجه وعلى نقيضه؟ مع الإغريق، معجب بهم وضدّهم وكارههم؛ مع الفن وضدّه؛ مع الموسيقى والرومنطيقية والتراجيديا وفاغنر وشوبنهاور والميتافيزيقا والدين والأسطورة والعلم والتنوير وضدّها جميعا.

مَن كان يرغب في تتبّع فكر نيتشه فإنه مُلزَم بالمرور بهذه التقلبات والقفزات البهلوانية التي من شأنها أن تُجهض عمل الفيلسوف المؤرّخ وتُضني، إلى حدّ الهوس، ذهن المؤوّل. وقد تكون كلمة فوكو بأن نيتشه يرغمنا على التأويل اللامتناهي هي كلمة صادقة في بعض مناحيها، لأنه بالفعل ـ ويبدو أن ذلك كان عن قصد منه ـ لم يَركن الرجل على رأي واحد، ولم يُعط لمواقفه قاعدة نظرية ثابتة ومستقرّة، بل إنه حام حول كثير من الإشكالات ودار في جَمع من الآراء، وفي النهاية لم يَترك نسقا فكريا مُوجِّها، أو شيئا يمكن أن يتشبّث به قارؤه كي يتملّص من خطابتِه المسترسلة، ويمسك بلبّ أفكاره[41].

لكن عبارة فوكو كاذبة إن كان الغرض منها هو إغراق عملية الفهم في تأويلات مستمرّة دون إمكانية التوصّل إلى انتزاع حكم يقترب إلى حدّ ما من أغراض فلسفته ومقاصد تفكيره؛ عملية التأويل يجب أن تخضع لحدّ لا يمكن أن تتجاوزه وإلاّ فإنه، عوض الفهم، ستتفشّى العتمة، وسيغلب الاعتباط والخلط في المفاهيم، وسيصبح كلّ شيء جائزا[42].

---

[41] M. FOUCAULT, Nietzsche, Freud, Marx, in Dits et écrits I, Paris, Gallimard 2001, pp. 592-607.

انظر الترجمة العربية: ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ضمن: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب ٢٠٠٨، صص، ٤٣ ـ ٦١.

[42] هذا جوهر الاعتراض الذي قدمه جون فال على مداخلة فوكو، حيث يرى أن هناك حربا «دائرة بين نيتشه والمفكرين الآخرين. ألسنا نتوفر من التأويلات على مقدار يفوق الكفاية؟ لقد أصبحنا مصابين بمرض



وأعتقد أن في حوزة المؤوّلين كثيرا من النصوص والإشارات الصريحة أو الضمنية التي بمقدورها أن تُعطي وجها لأفكاره حتى في جانبها السلبي: مِن بينها، مثلا، عدم ذكر مراجعه التي نهل منها؛ ودأبه على التناقض الصريح، ثم عادته المستمرّة في عدم الاكتراث بالبراهين المنطقية، وإلباس أفكاره شكل النبوءات؛ والازدراء من الانسجام الفكري ومن ذاك النزر القليل اللازم من التنسيق والتنظيم الفلسفي؛ التغيير المستمرّ للأحكام والانقلابات الفجائية في الآراء. هذا بالإضافة إلى مُسلّمات استقرّ عليها طوال حياته، يَعتبرها كاتب هذه السطور رذائل مُشينة، مثل التنظير للعبودية، والتحسّر لانقراضها من المجتمعات الغربية، ثم نزعته النخبويّة وعدائه للطبقة الشغيلة وللاشتراكية ونكرانه مبادئ المساواة والأخوّة بين البشر. وهي عناصر نجدها على حالها عند الإسلاميين وقد جاهروا بها علنا بعد زوبعة ما يسمى بالربيع العربي. وهي موجودة في برامجهم وأدبياتهم، ومؤسسة على مبادئ الإسلام، ومنحدرة مباشرة من القرآن والسنة.

الفيلسوف الحديث لا ينبغي عليه أن يَخجل من اعتبار جميع هذه المواقف الإيديولوجية التي صهرها نيتشه في صلب أفكاره، وجعل منها القاعدة النظرية لأطروحاته رذائل فكرية؛ وينبغي أن تكون كذلك لكلّ من عزّ عليه نقاء الفلسفة، ولكلّ من تمسّك بجهد المفهوم.

من الواجب التصدّي لهذا العبث الفكري ومكافحته؛ ومن الواجب أيضا التنبيه على مخاطر "فلسفة" من هذا القبيل، فلسفة تقوم أساسا على النخبوية والاستعلاء، ولا تخجل من التنظير للقسوة والوحشية والإبادة كفضيلة. لا يجب أن يُثني محبّ الحكمة ما عليه الحالة الرّاهنة من انحطاط ووهن، حيث يبدو أنه قد كُتب لهذا الصنف من التفلسف العابث النصر. ويبدو أن على أيدي النيتشويين انحرف التنظير عن نهج

التأويل". ليس من شك في أنه ينبغي لنا دوما أن نؤول. ولكن أليس هناك شيء هو موضوع التأويل؟». ميشيل فوكو، م. س، صص، ٥٧ ـ ٥٨.



الصرامة العلمية، وخضع لعدوى الأساليب الأدبية حتى غدت صناعة الفلسفة قريبة من السفسطة أو من الشعر.

٧. التناقض والانسجام. ياسبرس قارئا لنيتشه

في ما يخصّ سمة التناقض التي تميّزت بها أعمال نيتشه، أورد مثالا من كارل ياسبرس في كيفية تناوله لهذه الإشكالية والحلول التي قدمها. وأودّ التذكير بأن ياسبرس هو أحد أولئك الفلاسفة المحدثين الذين ساهموا في رسم صورة مثاليّة لنيتشه، وفي تأهيله لأن يكون قدوة في التفلسف الجديد.

أظنّ أنه ليس من البالغة أو من الإجحاف القول بأن كلّ من قرأ لنيتشه إلاّ وانتابه الضّجر والتمعّض من الخطابة المطوّلة ومن انتهاجه الأسلوب الأدبي الشعري في التعبير عن أفكاره. وبالأخصّ إن كان القارئ له دراية بالفلسفة واطلاع على نصوص أعلامها.

وهذه عادة مستقرّة عند نيتشه، تسرّبت إلى بعض الانتاجات الفلسفية الحديثة ولم يَنجُ منها حتى الإنتاج الفلسفي في العالم العربيّ[٤٣]. وقد يُمكن غضّ الطرف عن هذه النقيصة إذا ما علمنا بأن هناك نصوصا فلسفية عظيمة كُتبت على شكل قصائد شعريّة تُجمَع بين جمال العبارة وجدّية المضمون.

لكن لا يمكن لدارس الفلسفة أن يغضّ الطرف عن التناقضات وأن يتساهل في التعامل مع الانقلابات المستمرّة في الرأي والتضارب في الأفكار وحمل الأطروحة ونقيضها. وهذه الطريقة النيتشوية في الكتابة والتفكير قد أسالت حبرا وما زالت تُسيله إلى الآن، فالبعض من الفلاسفة اعتبر نيتشه مفكّرا متهافتا ينقصه التنسيق الفكري ومعدوم الانسجام المنطقي.

كارل ياسبرس في كتابه "نيتشه. مدخل لفهم فلسفته"، يُورد مثل هذا الرّأي لكي يقصيه تماما: « التناقض الذاتي هو السّمة المميّزة لتفكير نيتشه. عند نيتشه نجد الحُكم

---

[٤٣] كتاب، الجرح والحكمة، لسالم حَميش هو عيّنة من ذاك النمط من الكتابة في العالم العربيّ.



ونقيضه. يبدو أنه حول كلّ شيء يَملك رأيين. النتيجة هي أننا، من خلال نصوص نيتشه، يمكن أن نستخرج استشهادات مختلفة، اختيرت اعتباطا، حسب ما يُراد الحصول عليه. هكذا، المرّة تلو الأخرى، استطاع العديد من الناس السّطو على نيتشه: مِن ملحدين ومؤمنين، محافظين وثوريّين، اشتراكيّين وفردانيّين، المفكّر الحرّ والمتعصّب. ومنهم من أخلص إلى النتيجة التالية وهي أن نيتشه هو مفكّر متهافت غير جدّي على الإطلاق، يُسلّم نفسه طوعا للأفكار المرتجلة[44]».

هذه الاعتراضات يُسمّيها ياسبرس ثرثرة (Gerede) ويقول ناصحا القارئ بأنه « لا يجب إعطاء أهمّيّة إلى ثرثرة وضيعة من هذا القبيل[45]».

أتوقف هنا لبرهة كي أعبّر عن استيائي من موقف ياسبرس هذا. وللتذكير فإن كتابه عن نيتشه رأى النور في الفترة الحالكة للنازية، أعني في تلك الفترة التي ازدهرت فيها الدراسات والبحوث النيتشوية، تحت تشجيع من النظام النازي الذي جعل منه فيلسوف الألمان المُفضل، ومن هولدرلن شاعر الألمان بامتياز[46]. أقول: مِن غير اللائق

[44] K. JASPERS, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Heidelberg, 1935. Dritte Auflage, Walter De Gruyter, Berlin 1950, p. 17. „ Das Sichwidersprechen ist der Grundzug Nietzscheschen Denken. Man kann bei Nietzsche fast immer zu einem Urteil auch das Gegenteil finden. Der schein ist, er habe über alles zwei Meinungen. Daher kann man auch aus Nietzsche für das, was man gerade will, beliebig Zitate beibringen. Gelegentlich konnten sich die meisten Parteien einmal auf Nietzsche berufen: Gottlose und Gläubige, Konservative und Revolutionäre, Sozialisten und Individualisten, methodische Wissenschafter und Schwärmer, politische und apolitische Menschen, der Freigeister und der Fanatiker. Daraus hat mancher gefolgert: also sei Nietzsche verworren, ihm sei nichts ernst, er überlasse sich seinen beliebigen Einfallen“.

[45] K. JASPERS, Nietzsche..., ibidem. „es lohne sich nicht, dieses unverbindliche Gerede wichtig zu nehmen“

[46] هناك حوصلة جيدة ومطوّلة لكتاب ياسبرس نشرت سنة ١٩٣٧ في مجلة الأبحاث الفلسفية لـجون فال. لكن هذا المقال اكتفى صاحبه بالعرض فقط ولم يتناول نقاط الضعف في كتاب ياسبرس، وهذا أمر نشاز، لأن فال معروف بمكنة نقده المرعبة، وكثيرا ما يوجهها ضد هايدغر مثلا في مراجعته لكتاب مدخل إلى الميتافيزيقا، لكننا لا ندري لم صمتت مع ياسبرس على الرغم من أن كتابه عن نيتشه عرضة لكثير من النقد. انظر،



وصف من يريد التحري في إشكالية فلسفية ما بأنه يُثرثر؛ فهذه النعوت، علاوة على شحنتها التحقيريّة، لا تحل المشكلة بتاتا، ولا تُقدّم بالتفكير الفلسفي قيد أنملة. ياسبرس يرى أن أعمال نيتشه لا تُعطي أية نقطة مركزية ثابتة للمسك بجوهر تفكيره، وهذا أمر صحيح ويمكن مُجاراته فيه، ولكن لا يمكن أبدا مجاراته والمُصادقة على ما جاء بعده، أي قوله بأن على المؤوِّل أن يَندمج كلّيا في أفكار المؤوَّل، وأن يستسلم ويخضع لحتميّات أفكاره.

قراءة نيتشه، حسب ياسبرس، يجب أن تكون قراءة حميميّة تُحتّم على القارئ الدخول في علاقة صميمة مع تجربته الحياتيّة والتماهي مع مشاعره الذاتيّة كما يصرّح بذلك نيتشه: « أنا لا أتكلّم إلاّ عن أشياء عشتها ولا عن أشياء فكّرت فيها، أفتقد ذاك التعارض بين الفكر والحياة. نظريّتي تنبع من ممارستي».

إنها فلسفة مختزلة في سيرة حياة شخصيّة ونابعة من تجارب حياتية ظرفيّة. السؤال إذن: ما الفرق بين هذه الفلسفة، المختزلة في سيرة حياة، وبين أية سيرة حياة أخرى تُروى في القصص وتُصطنع من محض الخيال؟ وماذا يتبقّى من الفلسفة إن تطابقت كلّيا مع تقلّبات وأهواء شخصيّة لا يمكن المسك بسيرورتها ولا إضفائها قانونا يحدّد مسارها؟ عِوضا أن ندرس الفلسفة والنسق النظري لنيتشه فإن ياسبرس يدعونا للإطلاع على سيرة حياته وعلى كلّ ما طرأ عليها من يوم ولادته حتى مماته[47]. وحَركة تفكير نيتشه هي حركة دون قرار، تفتقد لأرضيّة صلبة وخاصيّتها المميزة هي الديناميكيّة المستمرّة والسّير الذي لا يتوقّف[48].

لكي نفهم نيتشه ونمسك بلبّ تفكيره من الواجب علينا، كما ينصحنا ياسبرس، أن نسير عكس ما قد تقودنا إليه قراءته لأوّل وهلة: يجب التأني والاستماع للرأي ونقيضه، مع الحفاظ على توتّر الإمكانات.

J. WAHL, Le Nietzsche de Jaspers, in Recherches philosophiques, 1936-37, t. VI, pp. 346-362.
[47] Ibid, p. 19-20.
[48] Ibidem.



أقول: لماذا كلّ هذا الإنهاك للقارئ؟ وما الداعي لإلزامه بهذا الجهد الوِجْداني، وهو الذي يرغب في المسك بلبِّ الأفكار، والإطّلاع الجدّي على النظريات، وسبرها على محكّ العقل؟ المفكّر لا يعنيه من حياة الفيلسوف إلاّ ذاك النزر القليل من الأحداث التي قد يكون لها تأثير ما في انتاجاته النظريّة وفي توجهاته العلمية وخياراته السياسية.

التناقض ـ يُجيب ياسبرس ـ هو من جوهر الوجود؛ إنه « يَنبع من الشيء ذاته وهو أمر ضروري، ولا يمكن أن يكون دليلا على تفكير رديء بل على [تفكير] حقيقي[49]».

إن لم يَكن هذا قلبا للحقائق وإجهازا على أبسط المعايير والمبادئ العلمية فلست أدري ما هو بالتحديد. لقد قلب ياسبرس الرذيلة إلى فضيلة وأصبح التناقض هو القاعدة والانسجام المنطقي وطلب الحقيقة هو النشاز. وهو مُستعدّ، فعلا، للتضحية بالحقيقة لأن هذا هو الملاذ الأخير لكلّ من استهتر بها ونكرها. الحل الوحيد الذي يقطع الشكوك، ويجعلنا نتقبّل تناقضات نيتشه، ويُمكّننا من استيعاب أفكاره هو التخلي عن مطلب الانسجام المنطقي والإعراض عن «إرادة الحقيقة».

أنا أقول بأن هذه هي الكارثة حقا: إذا أعرضنا عن مطلب الحقيقة، وفرّطنا في السبل المؤدية لها فإننا لا نحصل على شيء، ولا نتخلّص من شيء، بل سَنُرَدّ إلى أسفل سافلين، ويمكن لأي بهلوان في هذا العالم أن يَجرّ معه ملايين الخلق في حرب ضروس بمجرّد كذبة، وأن يمحق كل من يريد تفنيد أكاذيبه، أو نقضها بالدليل والحجة. الكارثة محققة إن تخلّينا عن إرادة طلب الحقيقة، وأقلعنا عن واجب الاصداع بها.

---

[49] Ibid, p.18. „ Der hervortretende Widerspruch wäre ein aus der Sache kommender, notwendiger, nicht ein Zeichen schlechten Denkens, sondern von Wahrhaftigkeit".



٨. الصراع حول التراجيديا

قبل أن يُفصح نيتشه عن رأيه، ويعترف هو نفسه بأنّ عمله حول مولد التراجيديا هو عمل خيالي يَشكو نقصا كبيرا سواء من حيث الكتابة أو من حيث الأفكار، فإن نَفَرا من الاختصاصيّين في الفيلولوجيا الكلاسيكية، وعلى رأسهم الفيلولوجي الكبير **أولريش فون فيلاموفيتس مولّندورف** (Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff)، قد نبّهوا إلى أن مُؤلّف ذاك الكتاب خَرق معايير البحث الفيلولوجي وبأن عمله هو عمل رجل حالم ومتوهّم. ولقد دعاه **فيلاموفيتس** للتنحّي عن كرسيه في الجامعة التي أوكلته مهمّة تدريس تلك المادّة على الرغم من صغر سنه، وعلى الرغم من أنه لا يملك الشهادة التي تخوّل له ممارسة عمله ذاك.

كان على نيتشه أن يَردّ على منتقديه في حينه، وكان عليه أن يُدافع عن أطروحاته ويبرّرها بنفسه، ولكن الرجل الذي اضطلع بتلك المهمة، هو الموسيقار الشهير **ريتشارد فاغنر**، أي أبعد الناس عن الفيلولوجيا؛ بالإضافة إلى صديق له، فيلولوجي مبتدئ، يُدعى **إروين رود**.

مقال هذا الأخير بعنوان "فريدرك نيتشه، مولد التراجيديا من روح الموسيقى (١٨٧٢)" هو مقال غير متوازن، ضعيف المحتوى، وقد رفضَت نشره مجلّة (Literarisches Centralblatt)، ثم نُشر في مجلّة (Die Norddeutsche Allgemeine Zeitung)، بعد أن أعاد كتابته من جديد، وتحت إشارات وتنبيهات من نيتشه ذاته. المُراجِع افتتح مقاله الأوّل بهذه العبارات: « الهدف المباشر لهذا الكتاب مُعرَب عنه بوضوح في العنوان: هنا يُفتَح طريق جديد لفهم أعمق الأسرار الإستيتيقية: الإبداعات الفنيّة للعمل المأساوي التي بقيت حتى اليوم ... مستعصية على النفاذ، ستغدو هنا مضاءة بالكامل كما من الداخل حتى التعقّل الصميم: سنعرف ما هي طبيعتها الحقيقيّة، وندرك كيفية ولادتها[٥٠]». يكفي هذه العبارات المُزكّية

---

[٥٠] المقال جاء في مجلّة:



التي صدّر بها مراجعته حتى يَختلجنا الشكّ في موضوعيّة كاتبها. فهي، في حقيقة الأمر، مراجعة منبطحة على مواقف نيتشه، ومَحشُوّة بالتّمجيد، تَنقصها الجِدّية العلمية وخالية من روح الموضوعية. فالرجل تمسّك بشدة بمقولات نيتشه وجاراه في مُجمل آرائه، دون أن يرى أي اعتراض عليها.

لقد كَرّر أطروحات نيتشه الأساسيّة: مِن معاداة للعلم وللفلسفة الوضعيّة، ومن اتهامات خطيرة في حقّ سقراط والإنسان النظري، ومِن تَهكّم على مُحترفي الفيلولوجيا، ثمّ أضاف شيئا واحدا يُذكّرنا بأقوال هايدغر وكلّ القوميّين الألمان المتعصّبين الذين يَدّعون لأنفسهم وراثة الثقافة اليونانية وتراثها الفني: « بعد أن استفاق الآن من سُباته العميق، يبدو أن هذا التطوّر البديع (diese herrliche Entwicklung) قد تَسلّمه الشعب الألماني، لإرساء ثقافة تُوافق باستحقاق إمكاناته الصميمية؛ فعلا، لقد تمّ في شعبنا، بانتصار مناسب دَحرُ تلك القدرة الشاملة للمعرفة المنطقية من طرف النقدية الكانطية، وحَصْرها في مجال قوّتها الذي هو الظاهر. ومن هذا الوعي الذاتي الأسمى أينعت مرة أخرى واحدة من أنبل الطموحات لتحقيق حضارة فنّيّة حقيقية. لكن أكثر وعودا، حتى وإن كان من الصعب تفسيرها عن طريق ثقافتنا الراهنة، هي ظاهرة...الهجوم القويّ لأصوات الموسيقى الألمانية [...] ومن هذا

E. RHODE, (zurückgewiesene) Anzeige für „Das Literarisches Centralblatt“, hrsg. Von Zarncke, in Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie“. Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorf. Zusammengestellt und eingeleitet von Karlfried Gründer, Georg Olms Verlag, Hildesheim. Zürich. New York 1989, p. 9. „ Den nächsten Zweck dieses Buches spricht sein Titel mit klarer Bestimmtheit aus. Es will einen neuen Weg eröffnen zum Verständniß des tiefsten aestetischen Geheimnisses: die Wundergebilde der tragischen Kunst, die...bisher ...Unergründlichkeit verharrten, sollen hier zu innigstem Verständniß wie von innen heraus durchleuchtet werden; was sie in ihrem wahren Wesen sind, sollen wir erfahren, indem wir betrachten wie sie es wurden“.



التكوين الروحي العميق يُمكن إذن أن يَنبتَ، بيَناعَة رائعة، أشرف عمل فني: التراجيديا المولّدة من الموسيقى الألمانية[51]».

ثم يُضيف بأن هذا الفَتح الفنّي الجديد قد استوحاه نيتشه مِن نُبنّيه الإبداعات الموسيقية الرائعة للمعلّم الكبير ريتشارد فاغنر.

وبخصوص هذه النقطة فإن رود لم يفعل إلاّ أن ردّد، دون تحوير، ما قاله نيتشه في نصه حول التراجيديا، متبنّيا أيضا تهجّماته على النقاد المخالفين لنهجه الشبه فيلولوجي وتصوراته الناشزة للعمل الموسيقي. لقد عمد نيتشه، في البداية، إلى تصوير مَسار الثقافة الغربية منذ العصر اليوناني الأوّل على شكل انحطاط مستمرّ، وذلك بسبب تفسّخ الروح الديونيزية، مشدّدا على انعكاساتها السلبية على الإنتاج الفني. الموسيقى سُحبت منها كرامتها، يعني صِفَتِها التي جعلت منها المرآة الديونيزية للكون، بحيث أنه لم يَبق لها، كعبدَة للظاهر، إلاّ مُحاكاة شكلِه الخارجي، واللعب على السطور والنّسب. المسؤول الأوّل عن هذا التأثير السلبي للأوبرا على الموسيقى الحديثة هو التفاؤل (Optimismus) المتربّص منذ نشوء الأوبرا والكامن في جوهر تلك الثقافة. ثم يتساءل نيتشه: مَن الذي سيَحمل على عاتقه، بين الشعوب الأوروبية، مهمّة السيرورة المضادّة (den umgekehrten Prozess)، أي إعادة بعث الروح الديونوزيسي؟ إنهم مُثقفو الشعب الألماني بدون شكّ: فمن الجانب الفكري البحث

---

[51] Ibid, pp. 12-13. „ Unserm aus lange Schlafe jüngst erwachten deutschen Volke aber scheint diese herrliche Entwicklung zu einer seinen innersten Fähigkeiten einzig würdig entsprechenden Bildung aufbehalten zu sein; den in unserm Volke ist jene angemaßte Allgewalt der logischen Erkenntniß in ihren auf die Erscheinung begrenzten Machtumfang siegreich zurückgewiesen worden durch den Kant'schen Kriticismus, und aus dieser höchsten That wissenschaftlicher Selbesterkenntniß ist schon einmal eine schmerzlich kurze Blühte edelster Bestrebungen zu einer wahrhaft künsterlichen Cultur entsprungen. Verheißungsvoller noch ist die aus unsrer heutigen Bildung in keiner Weise erklärliche Erscheinung … die gewaltigen Klänge der deutschen Musik hereintönen… Dieser vertieften Bildung möchte dann als herrlichste Blühte das erhabenste Kunstwerk entsprießen, die aus der deutschen Musik geborne Tragoedie"



كانط وشوبنهاور، هما الوحيدان في العالم الألماني، اللذان حطّما جيوب التفاؤل السقراطي العلمي، مبرهنين على محدوديته، وبهذا البرهان دشّنا، في ميدان الفلسفة، ما يُمكن أن نسميه بالحكمة الديونوزية. وفي المرحلة الأخيرة تلاقت هذه المفاهيم الفلسفية الألمانية مع الموسيقى الألمانية، ووجدت في فاغنر أسمى تعابيرها: « لقد برزت قوّة [عظيمة] مِن عُمق الروح الديونيزي للشعب الألماني (*Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes*) والتي لا يَجمعها شيء بالشروط الأولية للثقافة السقراطية...إنها الموسيقى الألمانية في ترحالها الباهر من باخ (Bach) إلى بيتهوفن، من بيتهوفن إلى فاغنر[٥٢]».

النموذج اليوناني الأصيل، الذي ضاع وتفسّخ عبر العصور، أصبح الشعب الألماني اليوم هو الوحيد القادر على استعادته وتفعيله: « نحن نُعيد نفس مسار الحقبات الكبرى التي مرّ بها الروح اليوناني، لكن بطريقة معاكسة، فمثلا، يبدو لي أننا اليوم نسير بالتراجع من الحقبة الاسكندرانية إلى الحقبة التراجيدية[٥٣]».

ثم لا تغيب، عند هذا الحدّ، فكرة المؤامرة الخارجية على الشعب الألماني، والخارج بالنسبة لنيتشه هو فرنسا، وبالتحديد الثورة الفرنسية والتنوير. فعلا، انبثاق العصر التراجيدي يعني ضرورة عودة الروح الألمانية لذاتها، أي الالتقاء السعيد بخصوصيتها المميّزة بعد أن عملت قوى خارجية، ولمدّة طويلة، على إخضاعها لعبودية

---

[٥٢] ف. نيتشه، مولد التراجيديا، الأعمال الكاملة، ج ١، ص، ١٢٧.

„ Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen, die mit den Urbedingungen der sokratischen Cultur nicht gemein hat…

[53] „wir gleichsam in umgekehrter Ordnung die grossen Hauptepochen des hellenischen Wesens analogisch durch erleben und zum Beispiel jetzt aus dem alexandrinischen Zeitalter rückwärts zur Periode der Tragödie zu schreiten scheinen“.



أشكالها اللاتينية المتخثّة (das Gängelband einer romanischen Civilisation)[54].

الفيلولوجي الكبير **فيلاموفيتس** لم يُخدَع بهذا السيل من الخطابة، وقد باشر عمل نيتشه بنقد مُفصّل وجدّي، لا يخلو من التأنيب اللاذع وشدّة اللهجة[55]. الحاجزان الرئيسيان اللذان يمنعان من التواصل مع رجل يزعم التطرّق إلى مسائل فيلولوجية مُهمّة ـ يقول فيلاموفيتس ـ هما نبرة ومَنحى الكتاب (Ton und Tendenz des Buches). فعلا، خطاب نيتشه، هو من النشاز في عمل فيلولوجي محترم إلى درجة أنه لا يمكن أن يمرّ دون أن يستثير حساسيته. النبرة والمنحى يمكن إعطاء مثال عليهما من خلال صفحات "مولد التراجيديا" حيث يتقمّص صاحبه ثوب الداعية عوضا أن يلزم حدود البحث العلمي: « أجل، يا أصدقائي، اعتقدوا معي في الحياة الدينوزيسيّة وفي انبعاث التراجيديا. لقد انقضى زمن الإنسان السقراطي، [هذا النوع الغريب من عِرقنا يُسمّى أيضا إنسانا نظريا، متفائلا، غير مُتَصَوّف ـ وهي كلّها خصال كريهة. إليها ينتمي، باستثناء موسيقيّي المستقبل، كلّ من ساهم منذ زمن سقراط في الحضارة اليونانية. فعلا مع سقراط بدأت "الثقافة الاسكندرانية" والتي، بالمعنى الأكثر صرامة، يمكن وصفها بأنها ثقافة الميلودراما]. تتوّجوا بالإكليل، اشهروا ترسكم ولا تعجبوا إن ربض النمر والفهد أمام ركائبكم. الآن يجب أن نصبح أناسا مأساويين! [أو بوذيّين، فهو نفس الشيء؛ بالطبع، النيرفانا ليست من مجال التصورات التاريخية، لكنها مأخوذة

---

[54] Ibid, pp. 128-29. „ Jetzt endlich darf er, nach seiner Heimkehr zum Urquell seines Wesens, vor allen Völkern kühn und frei, ohne das Gängelband einer romanischen Civilisation, einherzuschrein wagen..".

[55] ردّ فيلاموفيتس جاء في كتيّب بعنوان: فيلولوجيا المستقبل. إجابة على مولد التراجيديا لفريدريك نيتشه، أستاذ الفيلولوجيا الكلاسيكية في جامعة بازل.



بالطريقة التي يظهر فيها في الجوّ الميتافيزيقي[56]]. اتبعوا الموكب الديونيزي السائر من الهند إلى اليونان؛ تحفزوا لصراعات دموية، ولكن اعتقدوا في عظمة الحِكم[57]».

فيلاموفيتس، بعد أن التقطَ أنفاسه، قال: « السيد نيتشه لا يُقدِّم نفسه كباحث علمي: بل نجد عنده حكمة نابعة من الحدس، معروضة في أسلوب أكاديمي حينا، وفي شكل تفكير أحيانا أخرى، والتي هي مُجانِسة فقط لأسلوب الصّحفي الورّاق عبد [ما تُقدّمه له الأحداث] اليومية[58]. السيد نيتشه، متقمصا ثوب نبيّ إلهه، يُبَشّر بمعجزات قد حَصلت وأخرى آتية: إنها [نبوءات] بنّاءة، دون شكّ، لكن فقط لأصدقائه في الإيمان[59]».

وحول ادعاءات نيتشه والثقة المفرطة بالنفس، يردّ فيلاموفيتس ساخرا: « بالطبع أرسطو ولسّينغ (Lessing) لم يفهما جوهر المأساة، السيّد نيتشه قد فهمَها. أجل، لأن السيد نيتشه قد أُتيح له، للتأمل في العالم اليوناني، معاينة جديدة وفذة لدرجة أن كلّ معرفتنا العلمية السابقة بالتراث اليوناني، على الرغم من اعتزازها الظاهر، تبدو في

---

[56] المقاطع الموضوعة بين معقّفين كانت موجودة في الطبعة الأولى، وقد حذفها نيتشه حين أعاد الطبعة الثانية.

[57] نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، ص، ١٣٢.

[58] هذه الجملة وردت في كتاب نيتشه أعلاه، حيث يقول: « إذا كانت إذن النجاعة الحقيقية للتعليم في المعاهد العليا لم تكن أبدا أضعف وأحقر مما هي عليه في الحاضر؛ إن كان الصحفيّ، الوراق عبد اليومي ... ينتصر على مُدرِّس التعليم العالي في كل ما يتصل بالثقافة....». ف. نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، ص، ١٣٠.

[59] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsche, ord. Professors der klassischen Philologie zu Basel, Geburt der Tragödie, Gebrüder Borntraeger, Berlin 1872, p. 6. „ Herr Nietzsche tritt ja nicht als wissenschaftlicher Forscher auf: auf dem Wege der Intuition erlangte Weisheit wird Teils im Kanzelstil, Teils in einem Raisonnement dargeboten, welches dem Journalisten, dem ‚Papieren Sclaven des Tages' nur zu verwandt ist. Hr. N. verkündet als Epopt seines Gottes wunder, getane und zukünftige: den Gläubigen, Freunden' ohne Zweifel höchst erbaulich".



نظره، غير قادرة، حتى الآن [أي حتى السيد نيتشه]، على الظفر إلاّ بظلال وتمظهرات سطحية[60]».

أمّا بخصوص سقراط، الذي جعل نيتشه من اسمه رمزا للانحطاط والتفسّخ، فإن فيلاموفيتس يَردّ عليه قائلا : « كم أريد أن أحظى بتلك السبّة (Schimpfworts) إنسان سقراطيّ وأستحِق، على الأقل، لقب إنسان سَويّ (مُعافى)»، ثم يستشهد ببيت شعري من التراث اليوناني هذا نصّه (υγιαίνει μεν άριστον ανδρι θνατω)، أي أنّ « العافية هي أحسن [ما يتمنّاه] الإنسان الفاني[61]».

تنبؤات نيتشه، على كل حال، لا تعني الباحث إطلاقا، لأن المسألة ذات رهان ثقافي خطير، والإشكالية تمس بؤرة العمل الفيلولوجي ومستقبله. فعلا، لو كان نيتشه نبيّا فحسب ـ يلاحظ فيلاموفيتس ـ لما رأيتُ جدوى في معارضته ودحض أفكاره « لكنّ السيّد نيتشه هو أيضا أستاذ الفيلولوجيا الكلاسيكية، تُطرّق إلى مجموعة من المسائل الهامة جدًا في تاريخ الأدبيات اليونانية؛ متوهّما بأن عن طريقه هو كفّت جوقة المسرح اليوناني أن تكون سرا غامضا؛ متوهّما بأن مَنبَع التراجيديا اليونانية كلّمَهُ بوضوح ساطع؛ آتِيا بتأويل جديد لأرخيلوخس، يوربيدس واكتشافات باهرة من هذا القبيل[62]». ليس من الصعب، نقض جميع هذه التوهّمات والبرهنة، كما يؤكد

---

[60] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Zukunftsphilologie, Ibid, p. 7. „ Natürlich; Aristoteles und Lessing verstanden das Drama nicht. hr N. tuts; hrn N. war ja (87) ‚ein so befremdlich eigentümlicher Blick in das hellenische vergönnt' dass es ihm scheinen musste, als ob unsere so stolz sich geberdende classisch-hellenische Wissenschaft in der Hauptsache sich bis jetzt [d. h bis hr. N.] nur an Schattenspielen und Äußerlichkeiten zu ernähren gewusst habe'

[61] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ibidem. „und gern wohl möchte ich des Schimpfworts ‚sokratischer Mensch' würdig sein, gern wenigster das ein ‚Gesunder' (5) zu sein, verdienen…ich will auch mit dem Metaphysiker und Apostel N. nichts zu tun haben".

[62] Ibidem. „Hr Nietzsche ist aber auch Professor der classischen Philologie, behandelt eine Reihe der wistigsten Fragen der griechischen Literaturgeschichte, bildet sich ein, (41) durch ihn habe die Orchestra aufgehört ein Rätsel zu sein; bildet sich ein (93) ‚ihm Rede die Entstehung der Tragödie mit lichtvoller



فيلاموفيتس على أن أستاذ الفيلولوجيا هذا قد شيّد أحكامه « على عبقرية مُموَّهة وتحكّمات في علاقة مع الجهل (Unwissenheit) وقلّة حبّ الحقيقة (und (Mangel an der Wahrheitsliebe »[٦٣].

هناك أخطاء نابعة من تشبّثه بفاغنر وشوبنهاور: فعلا، بما أن فاغنر قد صادق نهائيا عن الحقيقة الخالدة (*ewigen Wahrheit*) لفكرة شوبنهاور حول المكانة المتميّزة التي تتبوّؤها الموسيقى، في مقابل الفنون الأخرى، نفس ذلك المبدأ يجب العثور عليه في ميدان التراجيديا اليونانية.

وهذا الضرب من التفكير ـ يعترض فيلاموفيتس ـ هو عكس ما تُربّى عليه الباحث الجدّي، فالطريق السوي الذي سار على هديه أبطال الفيلولوجيا وأي علم صحيح، لا يُذعن إلاّ إلى مطلب الحقيقة. منهج العلماء هو المرور من معرفة ثابتة إلى معرفة أخرى؛ فَهْمُ كلّ ظاهرة حَدثت في التاريخ فقط من خلال معطيات الحقبة التي نشأت فيها، وتبريرها في ضرورتها التاريخية الراهنة: « أن يكون هذا المنهج التاريخي ـ النقدي، الذي أصبح على الأقل في خطوطه العريضة كسبا علميا شاملا، أو المعارضة المباشرة لطريقة في اعتبار الأشياء، مقيّدة بمعتقدات، ومضطرّة دائما للتفتيش عن المصادقة، كل هذا لا يمكن أن ينكره حتى السيد نيتشه[٦٤]». لكن ماذا فعل صاحبنا؟

Klarheit', bringt eine völlig neue Auffassung des Archilochos, Euripides u. dgl. welterschütternde Entdeckungen mehr".

[63] Ibidem.

[64] Ibid, p. 8. „Dass dies der gerade Gegensatz sei zu dem Wege der Forschung, welchem die Heroen unserer und schliesslich jeder wirklichen Wissenschaft gewandelt, unbeirrt von einer Präsumption über das Endresultat, der Wahrheit allein die Ehre gebend von Erkentniss zu Erkentniss fort zu schreiten, jeder geschichtlich Erscheinung allein aus den Voraussetzungen der Zeit, in der sie sich entwickelt, zu begreifen, ihre Rechtfertigung in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit zu sehen: dass, sag ich, diese wenigstens im Princip wissenschaftliches Gemeingut gewordene historisch-kritische Methode der grade Gegensatz einer Betrachtungsweise sei, welche an Dogmen gebunden die Bestätigung derselben allzeit finden muss: das konnte auch Hrn Nietzsche nicht entgehen".



اختار نهجا آخر، بحيث إنه، لتمرير مقولاته التي لا تُوافق منهج البحث العلمي، تُهجّم على الفيلولوجيا وقاعدتها التاريخية النقدية، ناعتا بالجُبن كلّ رأي يخالف لرأيه، وسابّا الفيلولوجيين جهارا[65].

فعدم تقديره لأعمال سابقيه من الفيلولوجيين مثل فينكلمان جعل نيتشه يُظهر، حقيقة، جهلا صبيانيا (kindische Unwissenheit) خصوصا عندما يلج في عالم الدراسات اليونانية الكلاسيكية[66].

أمّا فيما يخصّ جوهر التراجيديا والعنصرين المكوّنين لها، ـ أعني الروح الديونيزي والروح الأبلوني، إلاها الفن (أبلون إله الحلم، وديونيزوس إله السكر) اللذان هما، في أغلب الأحيان، في نزاع دائم يستثير أحدهما الآخر وفي الأخير، عند يناعة الإرادة الهلينية، ينصهران معا كي يُولّدا التراجيديا ـ فإن فيلاموفيتس، يقذف بهذه التخمينات في عداد الخرافة. فهو يرفضها مبدئيًا قائلا بأن هذا التقسيم هو تقسيم اعتباطي، ولا ينبع من صلب الأدبيات اليونانية ولا حتى من تراثها الأسطوري: « من الواضح جدا أنه إذا كانت جملة هذه الحقائق الخالدة ليست إلاّ أشباحا زائلة، فكلّ البُنيان الذي شُيِّد عليها يتبخّر في الهواء[67] ».

نيتشه لا يَعرف هوميروس، أو على الأكثر فهو يعرفه كمتسوّل أعمى في مباريات جمعته بالشاعر الآخر هسيود (αγών Όμηρου και Ησίοδου). فهو يُضفي عليه صفات شخصيّة كما لو أنه كان فعلا له وجود تاريخي ثابت. ويتساءل فيلاموفيتس: كيف استطاع الرجل أن يعتقد في الوجود الشخصي لهوميروس على الرغم من أن كلّ البحوث أجمعت على اعتبار الإلياذة من صنع كثير من الكتاب وفي أزمان متوالية وبعيدة عن بعضها البعض؟ هذا رأي الاختصاصيّين في عصره الذي بقي ساري

---

[65] Ibidem.
[66] Ibid, p. 9.
[67] Ibidem. „ Es leuchtet ein, dass, wen sich die ewigen Wahrheit als höchst vergängliche Dunstgebilde herausstellen, der ganze auf ihnen beruhende Bau in die Lüfte verweht wird“



المفعول حتى عصرنا الحالي[٦٨]. لو أن نيتشه كان يعرف جيدا هوميروس لما استطاع أن ينسب إليه شعورا متشائما، نَفَساً شبخوخيًا عدميًا، خداعا واع بذاته: « وأي صنف من الحجج يأتي بها للبرهنة على تلك الآلام التي عاناه، في ذاك الوقت بالذات، اليونانيون ... لا بل تلذذوا بها في شَبَقيّة عاجزة[٦٩]».

أمام استفزازات نيتشه فيلاموفيتس لم يتمالك نفسه وصرخ متعجّبا: « ما هذا العشّ المملوء حماقات (Blödsinn)!» ثم يُعاتِبه شخصيا: « سيّد نيتشه ما هذا الخِزي الذي الحقته بأمّنا بفورتا (Pforta)[٧٠]».

ولكي يُمرّر أفكاره حول الموسيقى، ذات الصبغة الشوبنهاورية، كان على نيتشه ـ حسب فيلاموفيتس ـ أن يتعامل تعاملا فجّا مع أرخيلوس وتاريخ الموسيقى الإغريقية[٧١]. ويسأل الناقد متى وأين اتفق لأحد من القدماء في العالم الإغريقي مُشاطَرته الرأي في استيهاماته حول الموسيقى؟ وهل أن أحدا منهم، في المَنام أم في السّكر (بحسب إلهي التراجيديا: ديونيزوس وأبولون)، وَصل به الحدّ إلى تصوّر الموسيقى، كفنّ، على أنها « لغة اللاإستيتيقي على الإطلاق»؟ هذا ما فعله السيد نيتشه الذي سمّى الموسيقى لُغة الإرادة، والإرادة هي بالنسبة إليه اللاّإستيتيقي في ذاته (an sich Unaestetische)[٧٢].

لقد برهن فيلاموفيتس على أنه حتى عند اليونان فإن المآدب الديونيزية كانت تُعتبر أمورا متفسخة وخليعة ولم تكن محبّذة ولا مرغوب فيها.

---

[68] Ibid, p. 14.
[69] Ibid, p. 13. „Und was sind seine Beweise für die Leiden, die, nun gar in jener Zeit, die Griechen, die ewigen Kinder..sich Freunden gelitten, nein genossen, in impotenter Wollust genossen haben sollen".
[70] Ibidem. „ Welch Nest voll Blödsinn!...Welche Schande hr. Nietzsche machen Sie der Mutter Pforte!".
[71] Ibid, p. 15. „war es nötig Archilochos wie die Geschichte der griechischen Musik gröblich zu verkennen".
[72] F. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, op. cit, p. 50. „ denn der Wille ist das an sich Unaestetische".



الفيلولوجي نيتشه تنقصه الخبرة والإلمام بالأدبيات الكلاسيكية وإلاّ لما قال بأن التراجيديا قادت الموسيقى نحو الاكتمال، في الوقت الذي لم يجعل فيه أي شاعر تراجيدي الموسيقى مجال فعاليّته الأساسية، مثلما فعل ذلك فرينيس (Phrynis) أو تيموثايوس (Timotheos)[٧٣]. ولكن حتى الصفحات القليلة التي فَعّل فيها خبرته الفيلولوجية فإن الرجل، حسب فيلاموفيتس، يقع في أخطاء شنيعة: « السيد نيتشه لا يعرف التراجيدي» وهو يفتقر لما يدّعى امتلاكه، أي نظرة جديدة وعميقة لجوهر التراجيديا[٧٤].

نيتشه يؤنب يوريبدس بهذه العبارات « ماذا تريد أيها الشقي يوريبدس حينما رغبتَ في أن تُخضِعَ مرّة أخرى لسلطتك هذا العليل الميّت [الأسطورة التراجيدية]؟ لقد مات بين يديك الماركتين». سقراط ويوربيدس دشّنا معا مرحلة نهاية التراجيديا. فيلاموفيتس يعرض هكذا وبشيء من السخرية فكرة نيتشه: « ها هو ذا يأتي الشرير يوربيدس، بتحريض من الشرير سقراط، ويقتل التراجيديا[٧٥]». لكن الناقد يقول بأن السبب الداعي للرّبط بين هذين الرجُلين لا يرجع إلى اهتمامات نظرية أو مسائل فيلولوجيّة بحتة، بل هو الكره الضغين الذي يَكِنّه لهما؛ اتهامات نيتشه ليست، في نهاية المطاف، إلاّ مبالغات ونكرانا للبداهة[٧٦].

ومن وجهة نظر تاريخية يبدو أنّ الرابط بين الرجلين، اشتُقّ على أساس زوجين من الأبيات الشعرية لِكُتّاب الكوميديا داخل مأثورات لا تقوم إلاّ على روايات مشكوك في صحتها. وهي خالية من أية قيمة علمية ولا يَعتَدّ بها إلاّ مؤرّخو النمائم كما يقول فيلاموفيتس. وقد بدا من الطبيعي، عند أولئك الكوميديين، ربط شخصيّة

---

[73] Ibid, p. 21. „ Freilich seine Unwissenheit – dabei stehen zu bleiben – erlaubte ihm die Behauptung (119) ‚die Tragödie habe die Musik zur Vollendung gebracht' wo doch keines Tragikers Hauptfeld die Musik ist, wie etwa bei Phrynis oder Timotheos".
[74] Ibid, p. 24.
[75] Ibid. „ Da kommt aber der böse Euripides, angestachelt vom bösen Sokrates, der bringt die Tragödie um".
[76] Ibid, p. 25.



المسرحي السفسطائي يوربيدس بالسفسطائي الكبير سقراط (كما فعل ذلك الكوميدي **أرسطوفان في الغيوم، لكن دون أن يُثبت واقعيًا وجود علاقة شخصية مباشرة بينهما).** فاللاّتزامن بين الرجلين يمكن استخلاصه من فارق السّن، الشيء الذي يُرغمنا على الشكّ في صدق تلك الرّوايات واستبعادها: سقراط كان له من العمر أربعة عشر عاما حينما عرَضَ يوربيدس مسرحيّته الأولى، وإبداعات يوربيدس الشهيرة (ميديا، هيبوليتوس، إيوليوس..) رأت النور قبل أن يَحوز سقراط عن أية شهرة في أوساط المثقفين والسياسيين في أثينا. لو كانت هناك علاقة وطيدة بين الرّجلين لتكلّم عنها، أو حتى لألمح إليها السقراطيّون، لكن أفلاطون وكسينوفان، مثلا، يكادان يجهلان يوربيدس تماما.

هذا من جهة الأشخاص، أمّا على أرضيّة الأفكار والقناعات فإن الشكوك عديدة وجديّة حول إمكانية تأثير سقراط في يوربيدس وتشريط نظرته للحياة، كما يمكن أن نستشفّه مثلا من تأثره بفلسفة أنكزاغوراس أو بروتاغوراس. نيتشه يزعم أن يوربيدس كان من المتمسّكين بتعاليم سقراط، وبالأخصّ بمبدأ أن الفضيلة هي المعرفة. لكن فيلاموفيتس يقول بأن السيّد نيتشه لا يعرف يوربيدس (kennt den Euripides nicht)، لأن هذا الأخير، حسب ما جاء في مسرحياته، يقول العكس. لقد قال مرّة ما بإمكانية تعلّم الفضيلة، وهذا فعلا جزء من تعاليم بروتاغوراس، إلاّ أن غَزارة الشهادات التي تؤكّد الأطروحة النقيض والتي تتماشى، إلى حدّ ما، مع مسار الروح المأساوي وتُعبّر عن معناها العميق، تُرغمنا على القول بأن يوربيدس لا يتبنّى تعاليم سقراط بل هي غريبة عنه أصلا.

الأطروحة النقيض تذهب إلى أن لكلّ شخص طبعا لا يتغيّر في جوهره، يُلازمه طوال حياته وهو قدَره الشخصي الذي يوجّه مسار أعماله ويقوده، طواعية أو كرها، لانجاز أفعال قد تتنافى مع إرادته المباشرة. ومِن هذا التضارب، بين القدر الشخصي المطبوع في ذات الفرد وبين إعماله وإرادته الواعية، لتفادي المصائب، تَنبَع روح المأساة.



فكلّ محاولة إنسانية لتجاوز تلك الأقدار أو التخفيف من وطأتها والتوق للخلاص النهائي، هي من باب اليأس ومُدعاة للقنوط.

أمّا بخصوص المبدأ السقراطي، الذي يقول بأن الفضيلة تكمن في المعرفة، يبدو أنّ يوريبيدس يذهب عكس ذلك تماما. إحدى بَطلات مسرحية فِدْرَا (Fedre) ّهيبوليتّ تقول، على لسان الكاتب، بأن البؤس الذي يتخبّط فيه البشر مَرَدّه الوعي بالعدالة، أي معرفتها، دون العمل بها. وهذا، حسب فيلاموفيتس، قد يذكّرنا من بعيد بالمبدأ المسيحي الذي يقول: « الإرادة حاضرة عندي وأمّا أن أفعل الحُسنى فلا أستطيعه (بولس إلى أهل رومية، VII، ١٥)».

كلّ هذا النقد المفصّل والدقيق يبغي فيلاموفيتس من ورائه، كما صرّح بذلك، البرهنة « على أن السيّد نيتشه، لا يعرف [يوريبيدس] ولا يُحمّل نفسه عناء معرفته[٧٧]». نيتشه لخّص شعار يوريبيدس في قولة واحدة وهي أن: « كلّ شيء لكي يكون جميلا يجب أن يكون واعيا». لكن يوريبيدس، وحسب ما أثبته الناقد سابقا، يعترف بوجود أفعال شرّيرة واعية ومقصودة من طرف الفاعل، الشيء الذي يتعارض تماما مع مبدأ سقراط الذي يَنُصّ على أن لا أحد شرّير بوعي منه.

لم يقتل يوريبيدس الأسطورة، كما زعم نيتشه، بل إنه أكثر من أي كاتب مسرحي آخر، في العهود القديمة، استعمل الأسطورة بكثافة وأعاد إحياء معالمها وترسيخها حتى في عموم الوعي الشعبي (allgemeine Volksbewusstsein).

ويختتم فيلاموفيتس نقده بهذه الكلمات: « أعتقد أنني قدّمتُ البراهين على مُعاتبتي إيّاه بالجهل ونقصان حبّ الحقيقة. ولكن أخشى أني أخطأت في حق السيد نيتشه. فإنْ اعتَرضَ علي بأنه لا يعبؤ بـّالتاريخ والنقدّ ولا بذاك ّالتاريخ الكوني المزعومّ، وبأنه يريد ّخلق عمل فنّي ديونيزيّ، ّوسيلةَ تُعزيَة ميتافيزيقيةّ، وبأن اقواله

---

[77] Ibid, p. 28. „Doch ich will ja nicht Euripides verständlich machen; ich will zeigen, dass hr. Nietzsche ihn nicht versteht, noch sich ihn verstehen Mühe gegeben“



ليست لها الوجود العيني الفظّ للواقع النهاري، بل هي الواقع الجليل لِعَالَم الأحلام' ـ إن كان الأمر على هذه الشاكلة فإنني أسحب كلّ أقوالي وأقدّم صاغرا اعتذاراتي. أترك له عن طواعية إنجيله لأن سلاحي لا يَفلّ فيه[٧٨]».

فيلاموفيتس يؤكد بأنه سيسحب أقواله على هذه الشروط فقط، ولكن إن تمادى نيتشه في استهتاره بمبادئ المنهج النقدي التاريخي، وواصل في نفس الوقت تدريس الفيلولوجيا، فإنه لن يسحب كلامه، بل في هذه الحال ينصحه بشيء واحد « وهو أنّ على السيّد نيتشه أن يَفيَ بوَعده. فليُشهِر ترسه وليَتنقّل من الهند إلى اليونان، لكن عليه أن يَنزل من علياء كرسيّه الذي كان من واجبه أن يُلقّن منه العلم؛ فليجمع أمام رُكبَتَيه نمورا وفهودا، لكن ليس الشبابِ الفيلولوجي الألماني الذي، في العمل المتزهّد الناكر لذاته، يجب أن يَتعلّم فقط البحث عن الحقيقة فوق كلّ شيء، أن يتعلّم تحرير حكمه بالتزام، لكي يمنح التراث الكلاسيكي إلى الشباب الشيء الوحيد الدائم، الذي تَعِد به ربّات الشعر والذي في ذلك الاكتمال والصفاء لا يمكن أن تهبَه إلاّ الدراسات الكلاسيكية: المحتوى في قلبه والشكل في روحه (den Gehalt in ihrem Busen, und die Form in ihrem Geist)[٧٩]».

---

[78] Ibid, p. 32. „ Ich glaube der Beweis für die schweren Vorwürfe der Unwissenheit und des Mangels an Wahrheitsliebe ist gegeben. Und dennoch fürchte ich, ich tat Hr. Nietzsche unrecht. Wenn er mir nun entgegnet, er wolle ja eben Nichts von ‚Historie und Kritik' von, so genannter Weltgeschichte' wissen, er wolle ein dionysisch-apollinisches Kunstwerk'; ‚ein metaphysisches Trostmittel' schaffen, seine Behauptungen hätten zwar nicht die gemeine Tageswirklichkeit, aber die ‚höhere Realität der Traumwelt – ja dann revociere und depreciere ich in bester Form. Dann will ich gern sein Evangelium gewähren lassen, dann treffen es meine Waffen nicht".

[79] Ibid, p. 32. „ Eins aber fordere ich: halte Hr. Nietzsche Wort, ergreife er den Thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom Katheder, auf welchem er Wissenschaft lehren soll; sammle er Tiger und Panther zu seinen Knien, aber nicht Deutschlands philologische Jugend, die in der Askese selbstverläugnender Arbeit lernen soll, überall allein die Wahrheit zu suchen, durch williges ergeben ihr Urteil zu befreien, auf dass ihr das classische Alterthum jenes unvergängliche Gewähre, welches die Gunst der Musen



لقد نقض الفيلولوجي فيلاموفيتس كل البناء الذي شيّد عليه نيتشه نظريته في التراجيديا، وبيّن خللها وبُعدها عن روح البحث الفيلولوجي وغربتها عن الحقيقة. كيف كانت ردود فعل نيتشه وأصدقائه؟ وما المخرج الذي ارتآه للهروب من المأزق؟ هذا ما سنراه على التوّ.

٩. محاولات إنقاذ مولد التراجيديا

« لقد قرأني خطأ، لأنه لم يفهمني جملة وتفصيلا[٨٠]»، هذا هو ردّ نيتشه على النقد الجدّي والتدميري الذي وجّهه إليه فيلاموفيتس، رجل مختصّ مثله ومُتمكّن من مادّته. وهذا الذي قاله نيتشه هو في حقيقة الأمر أسهل ردّ على أي ناقد أو مُؤوّل، أعني اتهامه بعدم فهم مغزى الأفكار وعدم المسك بالمعنى المقصود منها. فعلا، هذا الاعتراض ليس إلاّ ذريعة صالحة في كلّ زمان ومكان وفي حقّ كلّ قارئ أو ناقد، فهو يصلح لرجل السياسة ويصلح لرجل الدين ولكلّ مفكّر غير جدّي متملّص من مسؤوليّته. ويبدو أن نيتشه هو من زمرة هؤلاء لأنه، في الأخير وبعد سنين عديدة (محاولة في النقد الذاتي)، وصل إلى نفس النتيجة التي أدركها خصومه لأوّل وهلة.

"رسالة مفتوحة إلى فريدرك نيتشه" هي عنوان الردّ العزائي الذي قدّمه فاغنر. وقد دخل في معمعة ذاك الصراع الاختصاصي لأن الرجل كان على أتمّ الوعي من أن تخريجات مُريده الشابّ نيتشه عبّرت، في مجال الفيلولوجيا بلغة تقنيّة، حينا، مُشبّعة بالخطابة، أحيانا أخرى، عن آرائه الشخصيّة في الفنّ ونزعته القوميّة الشوفينية وافتتانه بالأساطير الجرمانيّة وعدائه للعلم والنظريّة البحتة. إنقاذ "مولد التراجيديا" يعني إنقاذ فلسفة فاغنر وتصوّره للموسيقى والفنّ عموما.

إذن، الموسيقار ومؤلّف الأوبرا فاغنر، أبعد الناس وأقصاهم عن علم الفيلولوجيا، ناصر نيتشه بكلّ اعتداد ودون قيد أو شرط، لكنه لم يناقش آيا من

verheisst, und in dieser Fülle und Reinheit allein das classische Altertum gewähren kann, den Gehalt in ihrem Busen, und die Form in ihrem Geist".

[٨٠] ف. نيتشه، الرسائل (١٨٦٩ ـ ١٨٧٤).



الاعتراضات الخطيرة التي قدّمها الفيلولوجي المتمرّس فيلاموفيتس. وتقنيته في مناصرة نيتشه كانت فجّة ومتعجرفة لأن الرّجل تهجّم على الفيلولوجيين ونعتهم بضيق النظر. أمّا الفيلولوجيا فقد اعتبرها علميًا وأخلاقيًا ضعيفة المحتوى ولا جدوى من ورائها. فعلا، ففي الوقت الذي تُخرّج فيه الكلّيات الأخرى رجالا أكفّاء وصالحين لخدمة المجتمع، من لاهوتيين وأطبّاء ورؤساء محاكم ومحامين، فإن الفيلولوجيا لا تُخرّج إلاّ رجالا يصلحون فقط لخدمة بعضهم البعض. طبقة تروّج للُغة خاصّة متقعّرة تشبه الجعجعة. وهذا الأمر، بالنسبة إلى فاغنر، يعرّض، فعلا، الثقافة الألمانية إلى خطر الانحطاط، ويجعل منها محلّ ازدراء في أعين الشعوب الأخرى"[81].

لقد ابتدأ "نقده" من حيث انتهى فيلاموفيتس أي من اقتناع هذا الأخير بأن الإلمام بالدراسات الكلاسيكية هو شرط من الشروط الأساسية في كلّ تربية علمية صلبة ومتينة. لكن فاغنر الموسيقار يعارضه قائلا بأن العديد من الذين يُحظون بالمُحاباة من طرف ربّات الشعر، أي فنّانينا وشعرائنا، يُبدعون دون أية فيلولوجيا"[82]. ثم إن طلبة اللاهوت والحقوق والطبّ لا يعيرون أي اهتمام لذاك التكوين الكلاسيكي ويعرضون عنه كلّيًا"[83]. الفيلولوجيا الحاليّة لا تؤدي أي دور علمي في المجتمع الألماني وليس لها أي تأثير فعلي على مسار الإنتاج الثقافي وهي ترف فكري يمكن الإعراض عنه دون ضرر. الفيلولوجيون، حسب فاغنر، لديهم نوايا خبيثة، فهم يزعمون المحافظة على صفاء العلم (die Reinheit der Wissenschaft)، ولأجل هذا العلم فإنهم

[81] R. WAGNER, Offener Brief an Friedrich Nietzsche, in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ vom 23. Juni 1872, p. 298.
[82] R. WAGNER, Offener Brief an Friedrich Nietzsche, ibid, p. 296-97. „ Alles was bei uns von der Kunst der Musen als abhängig sich kundgibt, als unsere gesamte Künstler und Dichterschaft, ganz ohne alle Philologie sich behilft“.
[83] Ibid, p. 297.



يَستعيدُون الدولة بحيث أنها تشعر بواجبها الأخلاقي لدفع رواتب عالية لأساتذة الفيلولوجيا[٨٤].

لكن في خضمّ هذه الفوضى الشاملة التي تشهدها الفيلولوجيا، تبرز شخصيّة متفرّدة كانت مُرتقَبَة طويلا كأنها المخلّص النهائي « حقيقة كنّا ننتظر في يوم ما أن يطلع علينا رجل من هذا العالم الرّائع [عالم الفيلولوجيا] كي يقول لنا، دون لغة مدقّقة وبعيدا عن الاستشهادات المفزعة، ماذا يقبع وراء ستار بحوثهم التي لا يمكن سبر أغوارها؟ وهل أنّ طبقة ثمينة [من الفيلولوجيين] تستحقّ البقاء؟[٨٥]».

ومن السهل أن نَحدس أنّ الرجل المرتقب هو نيتشه الذي يدعوه فاغنر، في نفس تلك الرسالة المفتوحة، لاعتزال التخصّص الفيلولوجي إن كان فعلا يصبو إلى الفكر الحيّ ويرغب في التخلّي عن تلك المادّة ذات التعاليم الميّتة التي لا تُحيى إلاّ بالاستشهادات والتفاصيل الدقيقة والهوامش المتعدّدة. فاغنر حصل مسبّقا، أي قبل أن يعتزل نيتشه نهائيّا ميدان الفيلولوجيا، عمّا يرغب فيه « لقد ظفرنا هذه المرّة على نصّ، لكن ليس على هوامش (diesmal hatten wir Text, aber keine Noten)»، أي خالٍ من تلك العتمة وذاك الرّكام من الاستشهادات والإحالات المُضنية التي تُلهي القارئ الصفحة تلو الأخرى وتصدّه عن المسك بجوهر الموضوع.

مَن يتكلّم هنا هو الموسيقار 'الموهوب' الذي يتمظهر فيه مثال العبقريّة، كما حدّده شوبنهاور، أي ذاك الصنف من الناس الذي يعلو على البشرية بحدسه المباشر وبصيرته النافذة دون واجب المرور بمختلف أطوار البرهان العقلي.

---

[84] Ibidem. „und vor dieser Wissenschaft den Staat immer so in Respekt zu erhalten, daß bedeutende Besoldungen für philologische Professoren u. f. m. ihm stets zur Gewissenpflicht gemacht bleiben".

[85] Ibid, p. 298. „ wir erwarten nämlich, daß einmal aus dieser wundervollen Sphäre ein Mensch heraustrete, um ohne Gelehrtensprache und gräßliche Citate uns zu sagen, was den die Eingeweihten unter der Hülle ihrer uns Laien so unbegreiflichen Forschungen gewahr werden, und ob dieses der Mühe der Unterhaltung einer so kostbaren Kaste werth sei".



لكن إن سَمح الفنان العبقري لنفسه بهذه "الرّخصة" فإن رجل العلم لا يمكن له، ولا يجب عليه أن يَنسج على منواله أو يتخذه كقاعدة لنشاطه النظري. فالنثر العلمي يخضع لمعايير وقواعد محدّدة، والفيلسوف لا يكتب جزافا، بل كلّ ما يورده يجب أن يكون مضبوطا وموثقا ومبرهنا عليه.

ويبدو أن نيتشه قد عمل بنصيحة صديقه فاغنر والتي من المحتمل جدّا أنه أسداها إياه قبل أو أثناء كتابته عمله حول التراجيديا. فعلا، لقد جاء الكتاب خاليا من أي استشهاد يذكر. وهذا أمر ناشز ومحرج للغاية في ميدان كميدان علم الفيلولوجيا الذي بُني أصلا على أساس الدقّة والصرامة في الإحالات، والاستشهادات المكثفة، والأمانة في ذكر المراجع.

« كيف هي الآن حال المؤسسات التعليمية الألمانية؟» هذا هو السؤال الذي ختم به فاغنر رسالته المفتوحة إلى نيتشه. وهو سؤال موجّه إليه ومهمّة أوكلت له منتظرا من ذاك الشاب، الذي لا يربو عمره عن السبعة والعشرين عاما، إيضاحات وتعليمات حول السبُل التي على هَديها يمكن الخروج من الأزمة التي حلّت بالمؤسسات التعليمية الألمانية، وكيفية مساعدة الوطن الناهض لتحقيق أهدافه النبيلة[٨٦].

لم تنته المُماحكة عند هذا الحدّ بل إن إدوين رود أعاد الكرّة ونشر هو أيضا كتيّبا بعنوان "فيلولوجيا لاحقة. من أجل توضيح على فيلولوجيا المستقبل لفيلاموفيتس. رسالة من فيلولوجي إلى ريتشارد فاغنر" حيث تهجّم فيه على فيلاموفيتس، واتهمه بأحادية الفكر وضيق النظر: « نحن أمام نموذج لذاك النوع الغريب من "النقّاد" الذين تناولوا بين أيديهم كتابا غير مؤلّف طبقا لمعايير فَهْمِهم[٨٧]». ثم اتهمه بالجهل، لأنه من

[86] Ibid, p. 301-302. „ Wie steht es um unsere deutschen Bildungsanstalten?...welcher Art die deutsche Bildung sein müsse, wenn sie der wiedererstandenen Nation zu ihren edelsten Zielen verhelfen soll"

[87] E. ROHDE, Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf herausgegebenen Pamphlets: ‚Zukunftsphilologie!'. Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner, Verlag von E. W. Fritzsch, Leipzig 1872, p. 3. „Offenbar nämlich haben wir es hier mit einem Exemplar jenes seltsamen Genus von ‚Kritikern' zu thun, denen



محتوى الكتاب لم يفهم ولو نزرا قليلا، وذلك راجع، حسب زعم رود، إلى فقر موارد فيلاموفيتس التي لم تُمكّنه أبدا من فهمه، والنتيجة هي أن مُجمل نقده نابع من هذا الجهل: « فعلا، انطلاقا من عدم الفهم الكلي هذا يستمدون العلة الوحيدة لانتصابهم كناقدين لذاك الكتاب[٨٨]».

فيلاموفيتس، الذي ارتطم بكتاب نيتشه، أحسّ بالخواء، لكن في حقيقة الأمر ـ حسب عبارات رود ـ الخواء في رأسه هوْ، والمَوعظة قد تأتيه من يوربيدس، الذي نافح عنه بشدّة، حيث قال في إحدى مسرحياته: « مَن يتكلّم بالحكمة يبدو للأحمق وكأنه يَفتري كذبا»[٨٩]. لا نعجب إذن ـ يواصل رود ـ من التهوّر الذي يُبديه الناقد في إدانته ما فُكِّر فيه بعمق وشُعِر به في الصميم « كما لو أن كل ما يتجاوز ملكاتهم الحقيرة لا يوجد قطّ، أو هو على كلّ حال مُدَان». وبالمثل لا نستغرب أيضا من ذاك الحَنق المَسموم (der giftige Ingrimm)؛ من الشتائم، الافتراءات، الإيعازات التي فاضت من كتيّب السيد الدكتور والتي تُبرهن على عجزه النقدي: « مَن الذي لم يلاحظ في العديد من الأمثلة أن السموّ الروحي، حينما يُعبّر، بجدّ وشموخ طبيعي، عن تصوّرٍ ثاقبٍ؛ يتمّ رفضه في كل الأزمان من طرف تلك العقول التي لا تستطيع التعرّف من ذاتها على حقيقة أعمق، ولا هي قادرة على تثمين اكتشافها عند الآخرين[٩٠]».

إن الفيلولوجي الناقد، ـ حسب رود ـ هو مِن صِنف هؤلاء المُتعنّتين الذين رفضوا تجديدات نيتشه الثاقبة لأنهم أحسّوا بها كما لو أنها كانت إهانة شخصية (wie eine persönliche Beleidigung)؛ رفضوها في نوبات أنانيّتهم الأشدّ تهوّرا، أنانيّتهم

---

ein für ihren Verstand durchaus nicht berechnetes Buch in die Hände gefallen ist“.

[88] E. ROHDE, Afterphilologie, op. cit, ibidem. „ eben aus diesem völligen Nichtverstehen den einzigen Grund entnehmen, um sich zum ‚Kritiker' jenes Buches aufzuwerfen“.

[89] Ibid, p. 4.

[90] Ibidem.



المجروحة فقط من مجرّد وجود ما هو نبيل[91]. « هذا هو إذن الناقد لصديقنا! أقول، أن يكون كاتب جدّي مفهوما من طرف هذا القارئ فهو أمر لا يمكن أن لا يكون مُخِلاً [...] لذلك فأنا لا أروم أبدا تبرير صديقنا نظرا لأنه لا يملك أي شبه مع الدكتور الفيلولوجي وأمثاله[92]».

رود يواصل مفترضا أن فيلاموفيتس أحسّ بالتشويش لأن أية محاولة عينيّة فقط لمهاجمة محتوى الكتاب النيتشوي تُفضي به إلى السّخرية. وبالجملة فهو يكتفي بالثلب، وفي النهاية لا يَخجل حتى من اعترافه بعجزه عن النّفاذ بجدّية في أغوار ذاك البنيان الفنّي: فعلا، فهو فاقد للأمل بإمكانية الإساءة، حسب مذاقه، إلى شهرة صديقنا بصراع نزيه ضدّ المحتوى الروحي الأصيل للكتاب، ولذلك فهو يسدّد ضرباته إلى جانب واحد، لأن هناك تمنّى أن يحوز أمام القارئ البريء على خِبرة مُمَوّهة.

١٠. ردّ ساحق

إزاء هذا السيل من الانتقادات والتجريح، ما كان لفيلاموفيتس أن يَسكت، وفعلا، في غضون بضعة أشهر، أخرج كتيّبا ثانيا بعنوان فيلولوجيا المستقبل! الجزء الثاني. ردّا على محاولة إنقاذ مولد التراجيديا لنيتشه[93]. وقد كانت إجابته ضافية وشافية إلى درجة أن الجميع انبَروا بالصمت. لقد وصف رود (Rhode) وحاله مع

[91] Ibid, p. 4-5. „wie eine persönliche Beleidigung empfunden, und in den heftigsten Ausbrüchen ihrer schon durch die blosse Existenz des Edlen verletzten Selbstliebe abgewehrt wurde!"

[92] Ibid, p. 6. „ Das also der ‚Kritiker' unsres Freundes! Nun, von einem solchen Leser wirklich verstanden zu werden, könnte offenbar für einen ernsthaften Schriftsteller nur compromittirend sein…So denke ich denn auch gar nicht daran, unsern Freund deswegen zu rechtfertigen, weil er mit dem Dr. phil. Und seines Gleichen nicht geringste Aehnlichkeit hat".

[93] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Zukunftsphilologie! Zweite Stück. Eine Erwidung auf die Rettungsversuche für Fr. Nietzsche ‚Geburt der Tragödie', Gebrüder Borntraeger, Berlin 1873.



نيتشه بأنها حال « صديق يُمَجّد صديقا[٩٤]». لكن من سخرية القدر، أن هذا الفيلولوجي دون اسم في ميدان العلم ـ هكذا يسمّيه فيلاموفيتس ـ هو الذي تحمّل، بكامل الحرية، مَسؤولية البرهنة أمام الجميع على أن البُنيان المتين الضخمْ شُيّدَ فوق أساس دون قرار إلى درجة أن أيّ دكتور فيلولوجي قادر على تهديمه[٩٥].

فقط لأن فيلاموفيتس وقف ضدّ ما أسماه بـالتعاليم النيتشوية الخالدة التي ربطت العلم ـ الحُلم ـ السّكْر حتى أنّ وابلا من الشتائم والتعنيف صُبّت عليه من طرف صديقيه المخلصين. إنه أمر يدعو للشفقة (Mitleid)، كما يقول الناقد، ذاك التأليه المتبادل (Vergötterung) وذاك التكْفير (Verketzerung) في حقّ الرافضين لتلك الحقيقة الخالدة المزعومة. ولكن، من جهة أخرى، ردّة الفعل الغاضبة والمتشنجة تلك، تدعو للرضاء، كما يصرّح فيلاموفيتس، وذلك لأنّ « ضرباتي كانت في محلّها[٩٦]».

فيلاموفيتس يواصل: « وبعد، فأنا وفاغنر نلتقي في نقطة موحّدة. في النتيجة التي تتضمنها الاكتشافات النيتشوية على المُكتَشِف ذاته: التخلّي عن الفيلولوجيا». السؤال هو: كيف قبِلَها مِن فاغنر ولم يَقبَلها من اختصاصي مثله؟ « إن عنّفني لهذا السبب وإن حاول السيد رود أن يَنسب إلي غايات حقيرة، فهذا كله يُفسّر بما فيه الكفاية منطق المستقبل وأخلاق المستقبل المُبَشّر بهما (Zukunftlogik . und Zukunftmoral)[٩٧]».

رسالة فاغنر إلى نيتشه بدت لفيلاموفيتس وكأنها مجرّد دفاع استعجالي دُبّرَ بسرعة ضد هجوم النقاد البرابرة، والآن بعد أربعة أشهر اكتمل العمل العظيم الذي لن يَسدّ

---

[94] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Zukunftsphilologie! Zweite Stück, op. cit, p. 3. „ein Freund…des Freundes Lob“
[95] Ibid, p. 3-4. „Zwar kein o. oder ao. Professor, ein Philologe ohne Namen in der Wissenschaft nahm sich die Freiheit, der Welt zu zeigen, der so errichtete wolgefügte Bau ruhe auf so unsolidem Fundamente, daß ein beliebiger dr. phil. Ihn über den Haufen werfen könne“.
[96] Ibid, p. 4. „ daß meine Streiche gesessen haben“
[97] Ibidem.



فقط كلّ الثغرات وإنّما سيَقضي أيضا على جميع المُهاجِمين. لكن صاحب هذا العمل، الذي يدعو نفسه أستاذ الفيلولوجيا الكلاسيكية، له طريقة جدّ غريبة في الردّ، لقد ابتدأ ومَلأ ثلاث أوراق للبرهنة « على ضخامة بلاهتي وكذبي[٩٨] ».

« مَن تريدون أن تخدعوا هنا؟ (Qui est donc que l'on trompe ici ?) »

هكذا يتساءل فيلاموفيتس بنوع من الاستنكار الذي لا يخلو من السخرية ([الجملة وردت بالفرنسيّة في النصّ وهي مقتبسة من الكاتب الفرنسي (Beaumarchais)]). فهو كفيلولوجي، يرى نفسه في محلّ خداع؛ لا يمكنه أن يعتقد ولو في كلمة واحدة من محاولات نيتشه وأصحابه: لقد شوّهوا الحقائق وداروا في دوامة المنافحة اليائسة « لكن الجمهور العريض يرفض المحتوى والشكل، الفيلولوجي المنهج ذاته».

كلا، هنا تربض الخدعة؛ نيتشه وأصدقاؤه يُريدون أن يَختنقوا الشعور المقلق بالخجل، ليس فقط عن طريق التخدير المتبادل، بل أساسا بالقذف الهستيري ضد من تجرّأ على كشف أخطائهم. لقد باء وحي نيتشه بالفشل، وأميط اللثام عن دَجَلِه: « في جزء صغير الفضل يعود لي أنا شخصيا [فيلاموفيتس] إن باء وحي نيتشه بالفشل الذريع[٩٩] ». لهذا السبب، ولكي يَكبتوا هذه الحقيقة، كان عليهم اصطفاء ضحية لصبّ جام غضبهم عليها « يجب أن أُقتل مَهما كان الثمن، ولذلك نازلوني بكل أسلحتهم، مِن وَخزات النميمة، إلى مِقرَعَة التكفير[١٠٠] ».

---

[98] Ibid, p. 5. „Doch das waren nur die Notwälle, die Man in erster Hast gegen den Ansturm des kritischen Barbaren errichtete. Jetzt, nach vier Monaten, ist man mit dem großen Werke zu stande gekommen, welches nicht nur die geschlagenen Brechen ausfüllen, sondern den Belagerer völlig vernichten…als Verfasser bekennt sich Erwin Rohde ao. Professor der classischen Philologie, und drei volle Bogen hat er mit den Versicherungen erfüllt, wie ich so grenzenlos dumm und so grenzenlos verlogen sei“

[99] Ibid, p. 6. „ Mein ist gewiß zum geringsten Teil das Verdienst, daß die Nietzscheschen Offenbarungen so gründlich abgefallen sind“.

[100] Ibidem. „ deshalb muß ich um jeden Preis tot gemacht werden, von den Nadenspitzen des Klatsches bis zur Keule des Bannfluchs gegen mich zu felde“



لكن، فيلاموفيتس يقول بأن التعنيف الذي أصاب شخصه لا يهمّه لأن العِلم لا يُعنى بالأفراد وأهوائها، لا يُعير أية أهميّة للأغراض الشخصية، وبالتالي فإن التعاليم النيتشوية الجديدة لن تقترب من الحقيقة قيد أنملة و لا يمكن الاعتراف بها حتى وإن « سَقطتُ شخصيا في المعركة». لكن هذا لم يحدث بعد « فأنا ـ يقول فلاموفيتس ـ مازلت إلى حد الآن بِصِحّة جيّدة، وضدّ الغضب الحُمّي الذي يُهاجمونني به ستصمد لاإستيثيقيي (αναισθησία) المعافاة، كما يقول هؤلاء السادة[101]».

هيّجان السيّد رود، حسب فيلاموفيتس، هو نوع من الإجهاد الشخصي، لأنه من الأكيد أن الرجل ذهب ضحية تلك الديانة الجديدة التي أرغمته على التضحية بالعقل « sacrificium intellectus» وسدّت أمامه أي منفذ للتنفّس، على الرّغم من أنه يزعم لنفسه حريّة في النقد يفتقدها فعلا.

لقد ضحّى، في سبيل صديقه، بكلّ شيء إلاّ بِقَطف التناقضات من أقواله والتنبيه عليها. ويتعجّب فيلاموفيتس كيف يتهمه رُود بعدم فهم أقوال صديقه ويقلب حقائقها بخصوص ما ذكره من مساواة نيتشه بين التراجيدي والبوذي. لكن من السّهل على فيلاموفيتس نقض هذا الاعتراض، لأن الصديق لا ينظر بعين فاحصة إلى الكلمات التي استشهد بها الناقد حيث يقول نيتشه: « هل نملك ثقافة سقراطية أم فنّيّة أم تراجيدية، أم، إن كانت متاحة لنا مماثلات تاريخية، هل نملك ثقافة اسكندرانية أم هلينية أم بوذيّة؟». الا يبرهن هذا الاستشهاد، بجلاء، على أن صديقه المدافَع عنه في تناقض مع نفسه.

الحقيقة هي أن رود، حسب فيلاموفيتس، يُشاطره ضمنيا الرأي في العديد من انتقاداته، لكنه بعيد عن أن يقرّ بها صراحة وعلنا، ولذلك فهو يُسدّد الضربة الموجّهة إلى صديقه له شخصيا. لقد انصاع إلى نيتشه كما ينصاع فاوست إلى مفستوفليس أنت على حق، يا عظيم، لأنني مُرغَمْ. مِن الأكيد أنها بدت لِرُود عبثية «مثلي أنا» القول بأن

---

[101] Ibid, „Die neue Lehre würde also der Wahrheit doch um Haarbreit näher kommen, selbst wenn meine Person im Kampfe unterläge"



اليونانيين لهم صنف خاص من الحلم بالمقارنة مع باقي الإنسانية، والزعم بأن حلمهم يجري بحسب تسلسل منطقي وخاضع لمبدأ العليّة بحيث أن سيرورة المَشاهِد تُشبه لوحات فُسيفسائهم[102]. هذه مجرّد تحكّمات هذيانيّة. ليس فقط من جهة الدقائق الفيلولوجية، بل أيضا في النقاط الجوهرية، السيد رود يبدو أنه بعيد عن الدُّوار الديونيزوسي لصديقه، بحيث أنه مسموح لنا التساؤل متى سيتخاصما فيما بينهما فيلولوجيا المستقبل هذان[103].

أما عن الموسيقى والغناء الشعبي الذي قال بأن أرخيلوس أدخلهما في الأدب المسرحي، فيلاموفيتس يردّ بجزم: « التاريخ اليوناني لا يُعلمنا بشيء، وهذا الأمر يعترف به حتى السيّد رود؛ وإذا كان هذا القول صحيح فأنا أحمق جدًا كي أستطيع فهمه. لكن حمدا للسماء أنا لا أملك تلك الحكمة التي يُمكنها أن تعرف كيف أنّ تاريخًا يُنبئ بما لا يوجد في أنبائه ... لو أنّ رود كان لديه حتى ظلّ بُرهان لما سَكَت عنه[104] ».

وبخصوص سقراط ويوريبيدس فإن فيلاموفيتس لم يتزحزح عن قناعته من عدم وجود أي دليل يُثبت علاقة تربطهما، أو حتى تأثير لأحدهما على الآخر سواء على المستوى الفكري التعاليمي أو على المستوى الشخصي. « لكن السيد نيتشه ـ يصرخ

---

[102] بخصوص تصوّر نيتشه لحلم الإغريق انظر، ف. نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، ص ٣١، حيث يقول: « حتى أحلامهم [الإغريق] كانت محكومة بسببية منطقية حيمية وبخطوط وأطر، ألوان وكتلات، وتبدي تسلسل مشاهد يلمّح لأفضل فسيفسائهم. فهي من الكمال إلى حد أنه، إذا سُمح لنا بالمقارنة، أكيد أنه يتيح لنا تصور الإغريق عندما يحلمون كأنهم هوميروس، وهوميروس كيوناني في حالة حلم». أظن أن فيلاموفيتس كفيلولوجي جدي ارتطم بهذه الأقوال ولم يهضمها اطلاقا، ولذلك فإنه سخر من نيتشه وسماه فيلولوجيا حالما.

[103] وفعلا، بعد بضعة سنوات حدثت القطيعة بينهما، وتخاصما، كما تنبأ بذلك فيلاموفيتس.

[104] U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Zukunftsphilologie! Zweite Stück, op. cit, p. 14. „ sie berichtet (den griechische Geschichte) das zwar nicht, das gibt hr. Rhode zu; richtig sei diese Behauptung aber doch, ich sei bloß zu dumm, das zu begreifen. Dem Himmel sei Dank, daß ich die Weisheit nicht besitze, welche begreift, wie eine Geschichte berichtet, was nicht in ihren Berichten steht…Hätte hr. Rhode auch nur den Schatten eines Zeugnisses gehabt, er würde es gewiß nicht verschwiegen habe“



فيلاموفيتس ـ جعل من يوربيدس قِناعَ سقراط» بحيث أن الأوّل يكتب مسرحيات يتكلّم فيها الشيطان الجديد سقراط « إذن كل هذا حدث في أثينا قبل سنة ٤٥٥، عندما كان الشيطان الجديد صبيًا (μειράκιον)، في أحسن الأحوال ينحت الحجر في دكّان أبيه». ليس فقط التأثير السقراطي، بل إن الاستيتيقا التي ينطلق منها يوربيدس تهوي إلى الأرض حين البرهنة على أنها في تضارب مع تعاليم سقراط. « ربّما هذا الأمر يفهمه حتى السيد رود، وليخجل من استعماله ضدّي كلاما أتفادى أنا نفسي ترديده[105]». على كل حال هجمة نيتشه على سقراط ويوربيدس تخفي وراءها غايات لا علاقة لها بالتاريخ أو بالفيلولوجيا. يقول فيلاموفيتس، بكل صرامة واعتداد، إن التفسير الذي قدّمه نيتشه لأشعار يوربيدس اقتلعتُها من الجذور (ich griff..in der Wurzel an)، ولا أحد من العقلاء سيذكرها أبدا. إنها غير قابلة للتفنيد أو للتدعيم لأنها مُختَلقَة من رأسها إلى أساسها.

لم يكتف بهذا، بل إن فيلاموفيتس صعّد من نقده إلى أعلى الدرجات، مُتّهما نيتشه ورود بتحريف الاستشهادات، بِبَترِها أو إخراجها من معناها الأصلي. فَرُود، مثلا، يؤكد بأنه لا يَدحر مسبقا أي اعتراض مخالف، ولا يُشوّه أي معطى تاريخيا، بما فيه المَوضِع الكلاسيكي من نصّ أرسطو في الشعر. لكن خصمهم تفطّن إلى أن ذلك الموضع من كتاب أرسطو الذي عرض فيه سيرورة تطوّر التراجيديا، يُمثّل، على العكس من ذلك، حجر الزاوية الذي تهشّمت عليه فيلولوجيا الحالِمَين. يقول أرسطو: « ثم إن التراجيديا لم تزل حتى اكتسبت الفخامة والرونق تاركة شكل التمثيلية الساتيرية، ومستبدلة الطول والعظم من صغر القصة وسماجة العبارة (الشعر، ١٤٩أ ١٩ ـ ٢١)». فقط هذا المقطع الأرسطي بمفرده يَدحَض دون رجعة ادعاءات فيلولوجيّي المستقبل، ولذلك فإن فيلاموفيتس يقول: « أنا أشعر بأنني تحرّرتُ

---

[105] Ibid, p. 16. „das begreift auch hr. Rhode und schämt sich, gegen mich Worte gebraucht zu haben, die zu wiederholen ich mich scheue“



من تَعَبِ تضييع كلمة واحدة على افتراض يَنقُضُه أرسطو بوضوح تام، كما لو أنه فَعَل ذلك عمدا[106]».

بعد أن قدّم أمثلة فيلولوجية دقيقة وجدّية تُخالف، في العمق، ما ادعاه نيتشه وورود، الناقد لم يتمالك من التعبير عن استيائه وخيبة أمله: « شَبعتُ من هذه المشاجرة الحقيرة. كل ما هو حولي يدعوني إلى التمتّع البّنّاء بالفن، أحجار آلاف السنين تَحثّني على التأمّل الواعي ـ أأنا مُجبَر على هَدر وقتي وطاقتي على حماقات وخساسة دِمَاغَين مُتَعَفّنَين؟ لقد أصابني الغثيان[107]».

البون الذي يفصل بين الناقد ودُعاة الفيلولوجيا الجديدة لا يمسّ نقاطا هامشية، أو ينحصر في مشاكل فيلولوجية دقيقة، بل إنه يذهب إلى العمق، ويمسّ مباشرة أخلاقيات البحث العلمي. هنا تُفتح هوّة غائرة ولا يمكن ردمها. خلافا لخصميه، المثال الأعلى الذي يَسير على هديه فيلاموفيتس هو تطوّر العَالَم بحسب قوانين الحياة والعقل، الشيء الذي جعله يعترف بفضل تلك العقول العظيمة التي افتكّت من العالَم، بجدّ ومثابرة، أسراره العميقة؛ على عكس العدمية النظرية التي يروج لها خصومه، فيلاموفيتس، متفائل بقدرة العقل الإنساني على إدراك المجهول، ويُحاول، كما يقول، بشيء من الانبهار أن يقترب من نور الجمال الأبدي الذي يبثه الفنّ. وفي العلم الذي يملأ حياته يجتهد بمحض إرادته لتتبّع الأثر الذي يُحرّر عقله من سلطة الأحكام المسبقة. لكن في مقابل ذلك فإن صاحبنا بعمله لم يفعل إلاّ أن أجهز على تطوّر آلاف السنين: هنا تمّ حَذف كل ما أوحت به الفلسفة والعلم والدين لكي يكشف عن الوجه القبيح لذاك التشاؤم الظلامي القاتم. لقد هشّم الفيلولوجيان المزعومان الصّوَر الإلهية،

---

[106] Ibid, p. 21.

[107] Ibid, p. 23. „Ich bin des kleinlichen Gezänkes satt. Rings ruft die Denksteine von Jahrtausenden zu sinnender Betrachtung – und ich soll meine Zeit und Kraft an die Albernheiten und Erbärlichkeiten von ein paar vorretteten Hirnen verschwenden? Mich ekelst“



التي يُزيّن بها الشعر والفن التشكيلي سماءنا، لعبادة وثن ريتشارد فاغنر «كل هذا لا يمكنني أن أتحمّله[108]».

وفيلاموفيتس يبرّر أخيرا مجابهته لنيتشه وصاحبيه لأن إحساسه الجريح ردّ بطريقة دينية كما يقول، ويطلب المعذرة إن تجاوز هنا وهناك الحدود المسموح بها، لكن كلّ من يحكم بعيدا عن الأهواء، سيعترف بأنه جادل بنزاهة وبأنه فعل ذلك من أجل الحقيقة « لكن الحقيقة يمكن أن تنتصر بدوني أنا، وعاجلا أم آجلا فإن تيّار الزمن المتسارع سيَجُرّ معه هذه الورقات كما ورقات خصومي؛ ومع ذلك لن يُكدِّرني الشعور بأنني بدأتُ وقُدتُ معركة لا يمكنها أن تجلب لي لا فَخرا، ولا ربحا، ولا لَذة، والتي لم تدفعني إليها، لا الحاجة، ولا الحثّ من خارجي. إنه فقط صوت الواجب لإعلاء الراية التي أحارب تحتها[109]».

١١. مبالغات وأمنيات خيالية

قلتُ بأن ردّ فيلاموفيتس، كما يتراءى من خلال الحوصلة التي قدمتُها أعلاه، كان ردّا حازما وعميقا وكاسحا من جميع الجهات؛ وقد حسم الصراع نهائيًا لصالحه، لأن، أخيرا، لا نيتشه ولا فاغنر ولا رود أعادوا الكرّة، بل الكلّ انبرى بالصمت.

لكن نيتشه، أمام هذا السد المنيع الذي أقامه أمامه ناقده، حاول تغيير وجهته، وعمد إلى كبت الهزيمة وإظهار شيء من الاعتداد المتفائل. فقد كتب إلى شقيقته إليزابيث، أن زميله في الجامعة، المؤرخ بوركهاردت (Burckhardt) مُتحمّس جدا للكتاب (ganz begeistert). لا شيء أكذب من هذا القول، كما يُعلّق آلتهاوز[110]. فعلا، لقد أبدى المؤرخ بعض التزكية المحتشمة لكن النبرة تكذبها، وعلى كل حال فهي داخلة في إطار الاحترام المتبادل بين الزملاء في المهنة. والدليل على ذلك أنه في حضرة الآخرين تكلّم بالنقيض، وأبدى تقييما سلبيا لعمل نيتشه. آلتهاوز يقول بأن نيتشه فقد

---

108 Ibid, p. 23 „Das ertrug ich nicht“

109 Ibidem.

110 H. ALTHAUS, Friedrich Nietzsche, op. cit, p. 181. „ Nichts war falscher als das“.



الإحساس بالواقع إلى درجة إنه في منتصف شهر فبراير من سنة ١٨٧٢ وصل به الغرور إلى حد كتابة هذه الأقوال لِزميله رود: « إن يعقوب بوركهاردت [...] مُفتتن من اكتشافات الكتاب بشأن طبيعة اليونانيين، إلى حدّ أنه يواصل التفكير فيه ليلا نهارا[١١١]».

لم يكتف بهذه المبالغات الخيالية، بل إنه عمد بكلّ اعتداد بالنفس، وبنوع من تضخّم مفرط في الشخصيّة، إلى استفتاء أستاذه الفيلولوجي الشهير ريتشل (Ritschel)، طالبا منه بإلحاح الإدلاء برأيه في عمله ذاك، معاتبا إياه عدم إيفاده أي رسالة تُزكّي عمله وتخرجه من الورطة التي أدخل نفسه فيها: « لا تغضبوا منيّ إن تعجّبتُ لعدم الحصول حتى على كلمة منكم بشأن كتابي الذي صدر حديثا، وأتمنى أيضا ألاّ [تغضبوا]، من الصراحة التي أعبّر بها عن هذا التعجّب. فعلا، هذا الكتاب هو نوع من البيان، الذي يدعو إلى كل شيء إلاّ السّكوت. ربما ستستغربون إن قلتُ لكم ما التأثير الذي من المفروض أن يُحدِثه كتابي فيكم، يا أستاذنا المُوقّر: تمنّيتُ، إن عرض لكم شيء واعد في حياتكم، لو أنه كان كتابي هذا، كتاب واعد في سبيل دراساتنا للكلاسيكيات، للروح الألماني، حتى وإن كان بالنسبة لعدد من الأشخاص سببا للدمار[١١٢]».

---

[111] H. ALTHAUS, Ibid, p. ١٨١. „ Jakob Burckhardt…ist von den Entdeckungen des Buches für die Erkenntnis des griechischen Wesen so fasziniert, daß er Tag und Nacht darüber nachdenkt".

[112] H. ALTHAUS, Ibidem,. „ Sie werden mir mein Erstaunen nicht verargen, daß ich von Ihnen auch kein Wort über mein jüngst erschienenes Buch zu hören bekomme, und hoffentlich auch meine Offenheit nicht, mit der ich Ihnen dies Erstaunen ausdrücke. Denn dieses Buch ist doch etwas von der Art eines Manifestes und fordert doch am wenigsten zum Schweigen auf. Vielleicht wundern Sie sich, wenn ich Ihnen sage, welchen Eindruck ich etwa bei Ihnen, mein verehrter Lehrer, voraussetze: ich dachte, wenn Ihnen irgend etwas Hoffnungsvolles in Ihrem Leben begegnet sei, so möchte es dieses Buch sein, hoffnungsvoll für unsere Altertumswissenschaft, hoffnungsvoll für das deutsche Wesen, wenn auch eine Anzahl daran zu Grunde gehen sollte,,



رينشل أرجع عليه معاتبته وكتب ما يلي: « بما أنكم، عزيزي الأستاذ، كنتم لبقين إلى درجة أنكم أوصلتم لي الكتاب من الناشر دون أية كلمة شخصية مصاحِبة، هكذا لم أر أي انتظار ملحّ منكم لإرسالكم بسرعة رأيي الشخصي. ولذلك فإنني صُدِمتُ من التعجب الذي أعربتم عنه في رسالتكم الأخيرة». ما يمنع رينشل من القيام بمراجعة وافية لعمل نيتشه، هو كبر سنه وأعراضه عن التفتيش عن حلول وجودية وروحية جديدة، ثم عدم توفر الوقت ولا القوة «لدراسة مُوجِّه تعاليمكم: فلسفة شوبنهاور».

لكن في نقطة واحدة رينشل لا يودّ أن يتزحزح عن موقفه، ألا وهو تشبثه بمنهجية علم الفيلولوجيا الصارمة، وتفانيه في بث روحها عند طلبته. يقول بلهجة مرارة، لا تنقصها نفحات من السخرية والتهكّم: « لا يُمكنكم أن تزعموا (zumuten) من إسكندراني، من رجل علم، أن يُدين المعرفة وأن لا يرى إلاّ في الفنّ القوّة المجدّدة، والمخلّصة والمحرّرة للعالَم». ثم يضيف: « أنا، من جوهر طبيعتي ـ وهذا هو الأمر الأساسي ـ أنتَمِي إلى ذاك التيار التاريخي ... بكلّ حزم إلى درجة أنني لا أرى خلاص العالَم يَكمن في هذا النسق الفلسفي أو في آخر، ولا يمكنني أبدا أن أسمّي أنتحاراً انقضاء عصر أو ظاهرة ما[١١٣]».

المعنى واضح لكلّ من قرأ، حتى بعجالة، كتاب مولد التراجيديا، فالنبرة الخلاصيّة الثاوية فيه، ثم اختراقه من أوّله إلى آخره بأفكار شوبنهاور وفاغنر، تُدعّم انطباع رينشل. لا بل إن تهجمات نيتشه على علوم الاسكندرانيين لهو ضَربٌ في الصميم للمنهج التاريخي، ومنه لمشروعية الفيلولوجيا التي دَرّسها عن أستاذه رينشل.

---

[113] H. ALTHAUS, Ibid, pp. 183-184. „Sie können dem „Alexandriner“ und Gelehrten unmöglich zumuten, daß er die Erkenntnis verurteile und nur in der Kunst die weltumgestaltende, die erlösende und befreiende Kraft erblicke […] Meiner ganzen Natur nach gehöre ich, was die Hauptsache ist, der historischen Richtung…so entschieden an daß mir nie die Erlösung der Welt in einem oder dem anderen philosophischen System gefunden zu sein schien; daß ich auch niemals das natürliche Abblühen einer Epoche oder Erscheinung mit „Selbstmord“ bezeichnen kann“.



أهو نكران للجميل، أم تهكّم لاذع، أم صلافة في التعامل مع الأكاديميين وعلومهم؟ كلها في آن واحد. والأدهى أنه يُريد أن يُغيّب هذه التهجمات، ويطلب من فيلولوجي متشبّث بمهمته العلمية، المصادقة على استيهاماته التي لا تعمل إلاّ على تحطيم أرضيّة اختصاصه. لقد وضع أستاذه في مأزق خطير يتطلّب منه اتخاذ قرار عاجل قبل أن يفوت الأوان، وفعلا رينشل وجد نفسه مضطرا للإعراض عن الطّالب الذي علّق به آمالا كبيرة، واعتبار مُهمّته الفيلولوجية قد انتهت بلا رجعة. هكذا تعامل حينما قدّم له الاعتذار بعدم تكليفه الفحص عن مسائل فيلولوجية والقيام بدراسة تاريخية موثقة حول ديوجان اللايرصي لأنه « نظرا إلى غزارة رؤاكم فإنه من غير المُستساغ أن أبعث لكم بمسألة اسكندرانية [...] ولذا فإني أعتزلها[114]».

يجب توضيح كلمة إسكندراني، ولماذا ركّز عليها الفيلولوجي رينشل: في كتاب مولد التراجيديا وردت هذه العبارة عديد المرات، وهي تعني في قاموس نيتشه أولئك المنكبّين على العلم وعلى التحقيق في أبسط الدقائق العلمية؛ أولئك الذين لا همّ لهم إلاّ المعرفة ولا يقودهم في حياتهم إلاّ حبّ الإطلاع والنهل من مختلف العلوم والتفرّغ الكلّي لها. إنه العالم الاسكندراني، نسبة إلى الإسكندرية في مصر، حيث أسّست هناك مكتبة عظمى ومدارس تعليمية غايتها البحث النظري والتدقيق في المخطوطات وإصلاحها ونشرها، ومنها برز التخصّص الفيلولوجي. وهي مدرسة عريقة في العلم وريثة اللوقيون ومؤسسها أرسطو صاحب العقل الفلسفي العظيم. والسيّد نيتشه حينما كتب تلك السطور التي نعت فيها، بازدراء وبشيء من التملّص، كلّ من طلب التحقيق والتدقيق وحبّ المعرفة لذاتها بأنه إسكندراني، كان يقصد زملاءه وأساتذته من الفيلولوجيين وكان ينوي سحب المشروعية عن علم الفيلولوجيا ذاته.

---

[114] H. ALTHAUS, Ibid, p. 184. „ Gegenüber Ihrer ‚Fülle der Gesichte' würde es wenig am Platze sein, wenn ich eine alexandrinische Frage an Sie richten wollte…daher unterlasse ich es".



الفيلولوجي على الرغم من براعته في التدقيق والتحقيق فإنه، حسب نيتشه: « يبقى دائم التعطّش، إنه الناقد دون فرح ودون قوّة، الإنسان الاسكندراني الذي هو في النهاية كُتبيّ ومُصلح أوراق، يفقد بصره بحقارة على غبار الكتب والأخطاء المطبعيّة »[115]. مَن يقول كلاما من هذا القبيل فإنه، من وجهة نظر أخلاقيّة، إنسان فاقد للحصافة، هذا إن لم يكن متعجرفا، لأنه يَتهجّم، بصريح عباراته، على العلم الذي اختصّ فيه واضطلع بتدريسه في المؤسسات التعليمية. ومن وجهة نظر علميّة فإن قائل هذا الكلام قد أعلن استقالته وموته أصلا. وفعلا هذا ما قاله أحد الفيلولوجيين الكبار **هرمان أوسنر** (Hermann Uesener) بعد اطلاعه على كتاب نيتشه: « إنه عبث لا أكثر ولا أقلّ. هذا الكتاب لا يصلح لشيء: مَن كتب شيئا من هذا القبيل فإنه قد مات بالنسبة للعلم».

خيبة الأمل كانت أوّل ريح هبّ عليه من طرف الاختصاصيين، وقد اعترف هو نفسه في رسالة إلى فاغنر بأن الأكاديميين غاضبون عليه وازدروه أشد الازدراء « هناك نقطة تحيرني كثيرا: لقد ابتدأ سداسي الشتاء، دون أن يكون لدي طالبا واحدا. اضمحل الفيلولوجيون! حقيقة إنه تخجل هذا السكوت خوفا من الجميع. أستاذي المبجل، أنا أبوح لكم بهذا لأنه يجب عليكم أن تعلموا كل شيء عني. بالتأكيد، الأمر سهل التفسير: لقد أصبحتُ، صدفة، بين زملائي فاقد الثقة إلى درجة أن جامعتنا الصغيرة تتألّم! وهذا يعنيني كثيرا لشعوري بفضائلها عليّ ... لكن زملائي الفيلولوجيين الآن في عطلة، حتى العميد فيشر (Vischer)، وهذا شيء لم يَحدث له طوال حياته الأكاديمية. في السداسي الفارط كان عدد طلبة الفيلولوجيا في تزايد مستمرّ، والآن صدفة ذهبوا في حالهم. وهذا يأتي تصديقا لما وصلني من أخبار آتية من جامعات أخرى. جامعة لايبتسيك (Leipzig) تتميز، طبعا، بمكرها وتكبّرها: كلّهم يُدينونني، وأولئك الذي يعرفونني لا يتجاوزون حدّ نَعْيي لأجل تلك الحماقة. أحد

[115] مولد التراجيديا، الأعمال الكاملة ١، ص، ١٢٠.



أساتذة الفيلولوجيا الذي أحترمه كثيرا، قال ببساطة لطلبته في بون (Bonn) إن كتابي هو "جنون بحت" لا يصلح لشيء إطلاقا ومن كتب أشياء من هذا القبيل فقد "مات بالنسبة إلى العلم". وقد جاءني أيضا خبر أحد الطلبة الذي كان يرغب في المجيء إلى بازل، لكنه مكث في بون، وكتب إلى أحد أفراد عائلته أنه يحمد الله على عدم قدومه إلى جامعة أين أدرّسُ فيها أنا».

وقد اعترف أيضا بأنه لا يستطيع احتمال الضرر الذي أحدثه للمؤسسة التعليمية التي علقت به آمالها، وقال بأنه « إن تمادى هذا الشعور قد يؤدي بي إلى اتخاذ قرارات كانت قد جَالَت بِخَاطِرِي من حين لآخر».

هذه، يسمّيها "نقطة حالكة" في حياته التعليمية إلى درجة أنه يمتنع من تجاوز مشاعر اليأس التي تملكته على الرغم من الرسائل المعزية التي بعثها له فاغنر وأصدقاؤه: « يجب أن أكون حزينا للغاية إن كانت رسائل مثل التي تبعثوني إياها غير قادرة على بث الانشراح في صدري (منتصف نوفمبر ١٨٧٢)».

* * *

مهما كانت انطباعات نيتشه الشخصية، ومهما فعل مؤولوه من محاولات لتَورية المعضلات التي تجابه تفكيره، فإن القارئ الآن، وعلى غرار المعطيات التي قدّمتها أعلاه، باستطاعته تقييم عمل نيتشه ووضعه في إطاره التاريخي المناسب. ليس من الإجحاف القول بأن مولد التراجيديا، الذي مازال أتباعه يعتبرونه عملا فلسفيا مرموقا، هو في حقيقة الأمر عمل استفزازي مقصود من جهتين: أمّا الأولى فلأن الرجل لو تمسّك بقواعد ومناهج المادّة التي كان مختصا فيها ومضطلعا بتدريسها، أي الفيلولوجيا لما كتب ذاك الكتاب ولما حمّله تلك الآراء المربكة، والتي لم تفعل إلاّ أنها وضعته في موضع حرج أمام المختصين وأمام زملائه وطلبته في الجامعة السويسرية. الثانية هي أن عمله ذاك لم يكن عملا جدّيا على المستوى الفلسفي ولم يُحظ بتقدير جدّي أو بِلَفتَةٍ فضول من طرف الفلاسفة، ومؤرخي الفلسفة القديمة. وقد بدت، حتى لأولئك الذين ليس لديهم أي تعمّق في أغراضها، أن تحليلات نيتشه ليست إلاّ



تحكمات لا أساس لها أصلا، ولا تتطابق مع روح الفلسفة الكلاسيكية ومع تعاليم رجالها كما هو متعارف عليه في تواريخ الفلسفة وفي أدبيّاتها.

١٢. مسيرة فيلولوجية

في أوج عطائه العلمي كتب نيتشه إلى صديقه رود قائلا بالحرف: «أشكّ في أني سأصبح يوما ما فيلولوجيا حقيقيا» (نيتشه إلى رود، ١٥ فبراير ١٨٧٠). قد يكون هذا الاعتراف دليلا على مشاعر كانت تختلجه منذ وقت طويل، إذ يبدو، حسب ما أورده كُتّاب سيرة حياته، أنه منذ دخوله في عالم الفيلولوجيا لم يكن الرجل مقتنعا اقتناعا راسخا بخياره الدّراسي. وقد يكون أيضا لهذا الأمر صدى حتى في درسه الافتتاحي الذي ألقاه في جامعة بازل (٢٨ مايو ١٨٦٩) بعنوان: "هوميروس والفيلولوجيا الكلاسيكية". حيث دخل في مماحكة جداليّة مع من أسماهم بأصحاب النزعة الوضعيّة المتحجّرة في العلوم الكلاسيكيّة. وقد استقى بعضا من منحاه النقدي هذا أسوة بأحد الفيلولوجيين السابقين أوغيست فولف (August Wolf 1759-1824) المعروف بنزعته الرومنطيقيّة، وبتمسكه بالقوميّة الألمانيّة الشيء الذي حدا به إلى اعتبار هوميروس وأشعاره تعبيرا عن عبقريّة قوميّة يونانيّة.

وكلام نيتشه يدور في نفس هذا المدار: لا يكفي، للإلمام بثقافة العالم الكلاسيكي، استخدام جهاز مفهومي محكم والتمسّك بمنهج فيلولوجي تاريخي نقدي يضمن الحصول على نتائج علميّة، بل من الضروري الوعي بالمنبع الرّوحي الذي أنتج تلك الثقافة وبالحركة المثاليّة والقيم العليا التي تمخضت عنها. يجب تفعيل الثقافة الكلاسيكية في الحياة الروحيّة للشعب الألماني وربطها بقيمه، ثم جعلها حاضرة في الوعي العامّ؛ هذه هي المهمّة الراهنة للفيلولوجيا، والعلّة الكافية التي تُبرّر وجودها واستمرارها[١١٦].

---

[١١٦] انظر،

M. FERRARIS, Nietzsche e la filosofia del novecento, Bompiani, Milano 1999. p. 13.



هذا الكلام يصدمنا إن لم يكن قد صدم أيضا مستمعيه في ذاك الوقت: حسب زعم نيتشه الفيلولوجيا، كعلم مستقلّ بذاته، ليس لها وجود ولا قيمة لها معرفيا وعلميا إلاّ إذا اندرجت في إطار مشروع أوسع وعبّرت عن غاية أسمى: المشروع هو إعادة إحياء تلك الروح اليونانية والغاية هي تكريسها في صلب حياة الشعب الألماني. يجب النهل من ذاك الماضي المجيد قيمه الثوريّة وطاقته النقدية التي بموجبها يمكن إنقاذ الحاضر من سطحيّته القاتلة.

ليس من الإجحاف القول بأن موقفا من هذا القبيل يُعتبر تملّصا واضحا من الإلتزام العلمي، وإعلانا عن بداية النهاية، بل فيه نوع من التدمير الذاتي. ونيتشه منذ بداية دراسته عاش بصورة متناقضة خياره الفيلولوجي: فهو من جهة تضلّع فيها وتعمّق بجدّ في إشكالاتها، حيث أنتج أعمالا نالت إعجاب المختصّين. ولكنه، من جهة أخرى، أحسّ بأنها تسجن عقله وتضيّق من مجال حركته الفكريّة ومن قدرته على المسك بجوهر الثقافة اليونانية. هذا التذبذب وعدم الركون للتوجّه العلمي الذي اختاره بمحض إرادته، دون إلزام خارجيّ، هو من بين الثوابت في شخصيّته وانعكست نتائجها حتى على خياراته الحياتية وأثرت، ليس فقط في تكوينه العلمي، بل في مسار حياته الشخصيّة وصداقاته، وطريقة تعامله مع الناس.

وبخصوص هذه النقطة بالذات أفتح قوسا كي أعطي أمثلة عينية تصوّر بدقة هذا الجانب الخطير من طبعه وتصرفاته. نيتشه هو في العمق طبيعة زئبقية، لا يرضيه شيء، ولا يركن إلى أحد في هذه الدنيا. ومن المحتمل جدّا أن على أساس تقلباته المستمرّة فإن مَن يقرأ رسائله إلى فاغنر عليه أن يتوقّع منذ البداية أنها عابرة، قِناعيّة، وستبوء إلى نفس المصير: أعني الانقلاب والغضب والكره الشديد. في لحظة من فورة الانبهار، نيتشه عبّر لفاغنر عن امتنانه الشديد، واعترف له بأن أعزّ لحظات حياته وأرفعها مرتبة هي التي قضّاها برفقته ويضيف: « لا أعرف إلاّ شخصا واحدا، وهو أخاكم في الروح، آرتور شوبنهاور، الذي أتفكّره بنفس الإجلال، بل بتَديّن ما (religione quidam). أنا سعيد بتعبيري لكم عن إيماني وأفعل هذا بشيء من الفخر؛ فعلا، إذا كان مصير



العباقرة أن يكونوا، لفترة ما، قلّة بين الناس (paucorum hominum)، فمن المسموح به لهذه القلّة الشعور بأنها محظوظة ومُصطفَاة بطريقة خاصة، لأنه أتيح لها رؤية النور والتدفؤ بجانبه، في الوقت الذي مازالت تقبع فيه الدهماء في الضباب البارد ... لقد تجرّأتُ على حَشر نفسي ضمن هذه القلة (pauci) لأنني تفطّنتُ أن كل مَن كانت لديّ بهم علاقات يُبدُون قصورا عن المسك بشخصيّتكم ككلّ [موحّد]؛ عن الشعور بعمق ووحدة التيار الأخلاقي الذي يخترق حياتكم، كتاباتكم وموسيقاكم، وبالجملة قصورا عن تنفّس هواء نظرة للعالم أكثر صرامة وأسمى، والتي نحن الألمان المساكين كنّا قد أضعناها، من يوم لآخر، وذلك بسبب كل البؤس السياسي، كل المبالغات الفلسفية والروح اليهودي الغازي. أنا مَدين لكم ولشوبنهاور، إن كنتُ قد تمسّكتُ إلى حد الآن بصرامة الحياة الألمانية[١١٧]».

ثم في رسالة أخرى يتمنى من فاغنر أن يبقى بالنسبة إليه: « المُوحِي في النظريات السرية للفن والحياة. على الرغم من أنني في بعض الأحيان أبدو لكم بعيدا بسبب الضباب الرمادي للفيلولوجيا، لكن في الواقع لم أكُنه قطّ، وأفكاري دائما تحوم حولكم[١١٨]».

فورة الحرب وجد من يقاسمه فيها وهو فاغنر الذي بعث له برسالة يقول: « عن الانتصارات الألمانية أفضَل السكوت، إنها معالم ملتهبة على الجدار، معبّرة لكل الشعوب (نيتشه ـ فاغنر، ١١ سبتمبر ١٨٧٠)»؛ أما 'مولد التراجيديا' فهو اعتراف بالجميل للتعاليم القيمة التي تلقاها من معلّمه فاغنر: « في كل صفحة أحاول شكركم على كل ما أسدَيتُمونيه (٢ جانفي ١٨٧٢)». والاطراء المفرط لكتابات فاغنر: « لم أقرأ شيئا أجمل من كتابكم! كل ما فيه عظيم (٤ جانفي ١٨٧٢)».

---

[١١٧] نيتشه إلى فاغنر، ٢٢ ماي ١٨٦٩. الترجمة الإيطالية لـ مونتيناري، والإحالة من هنا فصاعدا ستكون على هذا المرجع:

M. MONTINARI, a cura di, Friedrich Nietzsche –Richard Wagner. Carteggio, SE, Milano 2003.

[١١٨] نيتشه ـ فاغنر، ٢١ ماي ١٨٧٠.



نيتشه بتداول المشاعر المتناقضة من الهوى الشديد إلى الكره الضغين. بالغ في تقديس فاغنر إلى حد تشبيهه بيسوع المسيح، وقال بأنه يحتفل بعيد ميلاده كما تحتفل العامة بعيد ميلاد يسوع[119]. وفي رسالة لسنة ١٨٧٦ يقول بأن في كل مناسبة عيد ميلاد فاغنر، فهو يفرح بتجدّده الروحي، لأن فاغنر يعيش في داخله ويفعل مثل قطرة دم جديدة لم تكن موجودة في شرايينه سابقا.

لكن في نفس الوقت، أو حتى قبل بعض الرسائل المذكورة، كان يُخفي ازدراءه لقطرة الدم تلك، ويسخر من فاغنر ومن أعماله بوحشية: « فاغنر يحاول فرض الاستبداد بمَعونة مرتادي المسرح. لا شك في أن فاغنر لو كان إيطاليا لنال مبتغاه. الألماني ليست لديه فكرة عن الأوبرا، ويواصل الاعتقاد بأنها شيء مستورَد، غير ألماني، لا بل إنه لا يحمل بجدّ كل ما يمسّ المسرح. هناك شيء من المهزلة في هذا: فاغنر لم يتمكّن من إقناع الألمان بأخذ المسرح بجدّيّة، إنهم يبقون باردين تجاهه ومتذبذبين.

[119] وقد كتب هذه العبارات في رسالة إلى فاغنر هذا نصها « لقد مرّ جيلان وأنت في الألمان: أكيد أن هناك الكثير، مثلي أنا وأصدقائي، يحتفلون بيوم صعود المسيح، كاحتفالهم بيوم مجيئكم إلى الأرض، متسائلين في الوقت نفسه ماذا سيكون مصير أيّ عبقري يأتي إلى الدنيا: إنه بالتأكيد مصير يشبه بالأحرى سفرا إلى الجحيم. لكن يوما من هذا القبيل لا يجب أن يَحتفل به العديد، بل الجميع، وهذا فعلا هو الأمر الأكثر إيلاما: أن يكون الناس بطيئين بصورة لا تتخيّل في الاعتراف بالجميل، وفقط بعد جيلين يمتلكون فكرة عن ذاك الواجب الأسمى للشكر. ماذا سنكون لو لم تكونوا بيننا، وماذا سأكونه أنا مثلا (وهذا أشعر به في كل لحظة)، إن لم أكن كائنا ميتا! إن الفكرة فقط بأنني كنتُ سأبقى ربما يوما ما بعيدا عنكم يقشعرّ لها بدني: في تلك الحال لا أستحقّ عناء العيش ولا أدري ماذا أفعل. لكنني الآن تعلّمتُ شيئا واحدا: عاجلا أم آجلا الألمان يجب عليهم أن يبدؤوا في تكوين جوهر لكم، وأنا بمَعيّة أصدقائي أرغب في أن أحشر بين هذا الجمهور. بالتأكيد نحن ننتمي إلى الجيل الثالث أكثر منه إلى الثاني، ونأتي نوعا ما متأخرين. ولسدّ هذا النقص يجب أن نأخذ بجدّ واجبنا في أن نكون جمهورا، لكي نخرج من ظلمة الإنطباع إلى النور، ونفهم لم اقتصرت عبقريتكم على الشعب الألماني بالذات (٢٠ ماي ١٨٧٣)». في رسالة إلى رود يمعن في إطراء فاغنر إلى أبعد الحدود. يقول: « فاغنر يحقق كلّ أمانينا: العالَم لا يدرك أبدا العظمة الإنسانية وتفرّد طبيعة هذا الشخص. بقُربه أتعلّم الكثير، إنه الدرس التطبيقي لفلسفة شوبنهاور». ذكرها،

M. FERRARIS, Nietzsche e la filosofia del novecento, p. 13.



فهو يُتعِب نفسه كما لو أن خلاص الألمان يأتي منه مباشرة. لكن الألمان يعتقدون بأن لديهم مهمّات أجدى، وتبدو لهم فظاظة مُلهية أن يَهب أحدهم نفسه بهذه الطريقة إلى الفن. فاغنر ليس هو بالمصلح، لأن كل شيء بقي كما هو على حاله. في ألمانيا كل واحد يهتمّ بشؤونه الخاصة، لذلك فإنهم يَسخرون من ذاك الذي يزعم بأنْ تُوجَّه الأنظار له وحده [...] خصال فاغنر: الإقدام، التجهّم، التمدّد إلى آخر قطرة من طاقته، من مشاعره. الخصلة الأخرى هي طبيعته المكبوتة كمُمَثل، والتي تهجم بطرق مختلفة، عوضا عن تلك الأكثر سجيّة. لكنه لكي يؤدي دور الممثل تنقصه الهيئة، الصوت، الاعتدال الضروري. فاغنر هو ممثل بالولادة، لكن، مثل غوته، فهو رسام دون امتلاك اليدين للرسم ... والآن فلنتخيّل هذه النزعات الفاشلة التي تعتمل كلها معا ... [فاغنر] موسيقاه لا قيمة لها، الشعر حتى، الدراما أيضا، الإلقاء هو في الغالب مجرد خطابة (حواشي على ريشارد فاغنر في بايروث؛ شتاء ١٨٧٤)».

تصوّروا أن هذا الشخص هو نفسه الذي كتب في نفس اللحظة تقريبا النداء إلى الألمان كي يَهبّوا لإستماع موسيقى فاغنر.

قد يعترض أحدهم بأنه ربّما لا ينبغي علينا أن نعيب كثيرا على نيتشه مجافاته لفاغنر، فالصداقات كثيرا ما تنقطع، وليس من المستبعد أن يصبح أصدقاء اليوم أعداء الغد. هذا صحيح، ولكنه إذّ، عجرفة، لاإنسانية بحتة، أن يتمنى أحدهم الموت لصديق سابق، أو يشعر براحة نفسية لأن صديقه قضى نحبه وخرج من هذه الحياة. فمهما كانت الفرقة والجفاوة بين الصديقين السابقين، الحس الإنساني يمنع من الوصول إلى هذا الحدّ. لكن نيتشه لم يصل فقط إلى هذا الحدّ بل تجاوزه: في ١٩ فبراير من سنة ١٨٨٣ كتب إلى بيتر غاست (Gast) : « لبعض الأيام كنتُ مريضا جدا وقد سبّبتُ قلقا لأصحاب المنزل. أنا الآن مجدّدا بعافية وأعتقد حتى أن **موت فاغنر هو أهم فرج ورد عليّ في هذه الأونة**». على هذه القولة المخزية، يعلق يوليوس مابيوس (Möbius) بأن إنسانا ذا رقة نفس سليمة لن تكون لديه الشجاعة لافتراس صديقه ومثال شبابه، بهذه الوحشية.



نيتشه تنكّر، في فترة لاحقة، حتى لذكريات شبابه في معهد ابفورتا (Pforte)، المعروف بصرامة مناهجه التعليمية وبجدّية أساتذته، والذي تخرّجت منه خيرة الفيلولوجيين الألمان. مِن بون (Bonn) إلى (Leipzig) اقتفى أثر أستاذه الكبير ريتشل موطّدا معه علاقة مودّة وصداقة. وقد علّق به ريتشل آمالا كبيرة لأن أعمال الشاب نيتشه كانت تبدو له متميّزة، وتُظهر فعلا طاقة خارقة للعادة في البحث الفيلولوجي الدقيق وبراعة في الإلمام بالمنهج التاريخي النقدي. ومن بين أعماله التي حُظيت بتقدير كبير بَحثه حول منابع **ديوجين اللايرصي**، كتبه تحت إشراف ومتابعة مستمرّة وصامتة لأستاذه ريتشل، الذي تبناه روحيا وأغدق عليه عطفا غير معتاد من طرف رجل معروف بصرامته العلمية وبصعوبة مراسه. وقد وصل به حدّ الثقة والتفاؤل بذاك الطالب النجيب إلى القول : « إنني لم أر في حياتي شابّا [...] قد بلغ النضج سابقا لأوانه كنيتشه. إن أنسأ الله في عمره أتنبأ بأنه سيصبح من أوائل الفيلولوجيين الألمان» (رسالة إلى المجمع الأكاديمي بجامعة بازل، أكتوبر ١٨٦٨)..

وفي قراءة ما بعديّة للأحداث يبدو أن ريتشل قد أخطأ في تعليق آماله بشابّ ذي طبع متقلّب، لا يدري هو نفسه ما الطريق السويّ الذي يبغي اختياره. فعلا لم تدُم فورة الفيلولوجيا عند نيتشه إلاّ مدّة وجيزة: ستّ سنوات، أي من ١٨٦٦ إلى ١٨٧٢. وما كان لريتشل أن يدري في غضون ذاك الوقت، ما الشيء الذي كان يعتمل في ذهن تلميذه لأنه لم يُعرِب عن مقاصده ولم يَبُح له بقناعاته. ولكنّنا نعلم الآن، من خلال رسائله واعترافاته، ما كان يدور بخُلدِه وما موقفه من العلم الذي اختصّ فيه وضحّى من أجله: « بعبارات أسطوريّة، أعتبرُ الفيلولوجيا إجهاضا ولَدَته الإلهة فلسفة بمضاجعتها أحمق أو أبله» [نيتشه إلى بول دويسن (Paul Deussen)، أكتوبر ١٨٦٨].

في الوقت الذي كان فيه مضطلعا بمهمّة تدريس الفيلولوجيا وحينما عَلِم بأن كرسي الفلسفة أصبح شاغرا، راودته فكرة التخلّي عن الفيلولوجيا لتدريس الفلسفة في نفس تلك الجامعة. وقد بعث برسالة للجهات المسؤولة كي ينتقل إلى كلية الفلسفة



هذا نصّها: « [...] إنني أعيش هنا في صراع فريد من نوعه، وهذا الصراع يُنهكني ويَستنفذني جسديّا. أنا الذي من طبعي أشعر بأني مدفوع بقوّة للتفكير في الأشياء ككلّ موحّد وبعقليّة فلسفية، مثابرا على تصفّح إشكالية ما باستمرار، دون ضجر وبتمعّن، أشعر على الدوام بأنه مقذوف بي هنا وهناك ومنحرف عن طريقي بسبب المشاغل اليومية المتعدّدة [...] فيما يخصّ مشروعيّة طموحاتي بكُرسي الفلسفة، يجب، قبل كلّ شيء أن أشهد لنفسي بامتلاك القدرة والمعرفة الكافيتين. وبالجملة، أشعر أنني متلائم أكثر مع تلك الفعالية، ولا مع الفيلولوجيا البحتة. مَن كان يعرفني منذ سنوات المعهد والجامعة لن يشكّ أبدا أنه كانت تغلب عليّ النزعة الفلسفية، وحتى في الدراسات الفيلولوجية قد شدني منها كلّ ما بدا لي مُهمّا إمّا لتاريخ الفلسفة أو لمسائل الأخلاق وعلم الجمال[١٢٠]» (رسالة نيتشه إلى مستشار وزارة التعليم في بازل، جانفي ١٨٧١).

هذا كلام رجل فقَدَ الشعور بالواقع، ووصل به حدّ التذبذب إلى إرادة القفز على مراحل التخصّص البيداغوجي، ورَمْي القوانين التعليمية عرض الحائط. فنيتشه، من وجهة نظر أكاديمية، كما يُعلّق أحد الدارسين، ليست لديه الكفاءة اللازمة للترشّح لكرسي الفلسفة « كفيلسوف كان هاوٍ. طبعا، كانت له معرفة جيّدة بالفلاسفة اليونانيين، وخصوصا ما قبل سقراط، الذين يذهب إليهم اهتمامه... بعدها هناك فجوة لألفي عام تقريبا وصولا إلى عصره هو. لكن حتى من معاصريه كان يعرف فقط شوبنهاور وفويرباخ، مِن كانط قرأ نُقد ملكة الحكمُ والباقي من أعماله استعان بالكتاب التعليمي لِكونو فيشر (Kuno Fischer)؛ مِن هيجل تصفّح بعض الورقات[١٢١]».

---

[١٢٠] أورده، Gherardo Ugolini من كتاب:

F. NIETZSCHE, Sulla storia della tragedia greca, a cura di Gherardo Ugolini. Cronopio, Napoli 2000, p. 106 nota 17.

[121] M. FINI, Nietzsche. L'apolide dell'esistenza, op. cit, p. 95.



أعود إلى مولد التراجيديا وأقول بأن اعترافات نيتشه، التي جاءت في الأخير لتؤيّد شكوك ناقديه، وكلّ الذين توجسوا من ذاك الصنف من التفكير، أتت متأخرة جدًا وفقدت من مفعولها الذي كان من الممكن أن تؤديه في وقتها.

لا يمكن أن يُهدر علم ما لأجل أغراض شخصية ولا هو مسموح به، في أخلاقيات البحث العلمي، لدارس ما، أن يتساهل مع المنهج العلمي وأن يخرق معايره لتعلّقه برجل أو بتيار ما، وأقصد بالتحديد شوبنهاور وفاغنر والموسيقى.

أن يصبّ شخص جام غضبه، المتولّد من قرفه الشخصي من عصره، على رجال عاشوا في عهود سحيقة في عصر غير عصره وفي عالم غير عالمه أعني سقراط ويوربيدس وأفلاطون وتحميلهم مسؤولية الانحطاط والانهيار وتدمير روح التراجيديا لأجل دعوتهم لاستعمال العقل فهذا حقيقة من باب المبالغة والكذب. والأخطر أن الرجل، على الرغم من اعترافه المتأخر بأن عمله ذاك كان يشكو عدم التوثيق والنقص في البرهنة فإنه واصل في ذاك المسار ولم يتخلّ عن تهمته تلك في حق سقراط الذي جعل منه بطل العقلانية والتنوير وحمّل تلك العقلانية مسؤولية كارثة حضارية أودت بحياة الفن والأسطورة والروح الديونوزية ككلّ.

١٣. جيل دولوز أسير ديونيزوس

كما رأينا أعلاه الإشكالية التي خاض فيها نيتشه هي إشكالية محدّدة المعالم أعني البحث في جوهر التراجيديا ومنابعها في العصر اليوناني وعلاقتها بروح الموسيقى. وكما رأينا أيضا فإن معاصريه المختصّين عبّروا عن ذهولهم من تلك التخريجات التي لم تعمل إلاّ على جعله محلّ ازدراء ونفور.

ولكن معاصرينا الذين كتبوا على نيتشه وفلسفته إمّا أنهم لم يتطرّقوا لتلك الإشكالية وملابساتها، وعملوا على تعتيمها أو التقليل من شأنها مثل ياسبرس وهايدغر، أو أنهم تطرّقوا لها بتأصيل أطروحاته وتزكيتها بلغة تجعلها مقبولة ومندمجة في صلب أفكاره وتوجهاته اللاحقة. وهذا ما فعله جيل دولوز في كتابه "نيتشه



والفلسفة". وقد تطرّق لتلك الإشكالية ماحيا من الوجود أي دحض أو نقد تعرّض له ذاك العمل، متجاهلا ذاك الصراع الحادّ والشيق حول التراجيديا الذي دار بين حذاق القوم من الاختصاصيّين والذي يمكن أن نعتبره، بمعنى ما، قد قوّض أسس ادعاءات نيتشه ونبّه على التمويهات القابعة فيه وذلك بمقارعته بالحجّة والنصوص الصريحة.

"مشكلة المأساة": هذا هو عنوان الفصل الخامس من كتاب دولوز، وقد كان من المنتظر أن يُبيّن للقارئ، بعد سرد أطروحات نيتشه، الشكوك الجدّية التي تحوم حولها، والنقد الذي يمكن توجيهه إليها. ولكن الرّجل لم يسرد من "مولد التراجيديا" إلاّ النزر القليل من الاستشهادات مدمجا إياها في شبكة معقّدة من الأقوال الواردة في كتب تالية لنيتشه، الشيء الذي أضعف من محتواها وكسّر من دلالاتها الأصليّة.

« ما الذي يصفه نيتشه "بالمأساوي" ؟ إنه يعارض بالرؤية المأساوية للعلم رؤيتين أخريين، هما الديالكتيكية والمسيحية. أو أن للمأساة... ثلاث طرق للموت: إنها تموت مرّة أولى بفعل ديالكتيك سقراط، وهذا موتها "اليوريبيدي". وتموت مرّة ثانية على يد المسيحية ومرّة ثالثة تحت ضربات الديالكتيك الحديث وفاغنر شخصيّا[١٢٢] ».

الاعتراض المبدئي والأساسي ضد أطروحة دولوز هذه، يأتي من نصوص نيتشه ذاتها. فعلا، نيتشه في كتابه ذاك لم يتكلّم أبدا عن الديالكتيك ولا انصب اهتمامه على المسيحية: روح المأساة تتعارض بالأساس مع روح التفاؤل الذي بثه في عصره ذاك الاشتراكية والعلوم الوضعية[١٢٣].

---

[١٢٢] ج. دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣، ص، ١٦. (لقد تركتُ كلمة مأساة كما جاءت في الترجمة العربيّة لنصّ دولوز، ولكن كما يدرك القارئ لقد فضلت في كتابي استعمال كلمة تراجيديا).

[١٢٣] انظر بهذا الصدد المراجعة التي قام بها جون غرانييه لكتاب دولوز، حيث قال بأنه على الرغم من الصورة الجميلة التي أعطاها لفلسفة نيتشه، وبعض النقاط ذات النفح النيتشوي، فإن تأويل دولوز، فعلا، يتركنا في حيرة نوعا ما. لأن الإنطباع الأخير هو أن تفسير دولوز فيه شيء من التكلف، والإصطناع يمنعان من المصادقة عليه بصفة كلية. النقطة الأساسية التي استثارت معارضة غرانييه هي تركيز دولوز المبدئي والعنيف ضد الديالكتيك، وهذا الأمر مخالف لما ذهب إليه بعض المؤولين الآخرين مثل فينك الذي قال بأن نيتشه ذاته، في



ثم من جهة أخرى، اعتبار المأساة واحدة وأسباب موتها متعدّدة فهذا ممكن قبوله عقليا، ولكن أن تموت ثلاث مرّات وفي فترات متعدّدة الواحدة قصيّة عن الأخرى وفي عصور مختلفة فهذا أمر غير معقول. وأرى أن دولوز لم يفكّر فيما قاله وإنما رمى تلك الكلمات دون تروٍّ: فما أبعد ديالكتيك سقراط عن المسيحيّة، وما أبعد المسيحية عن الديالكتيك الحديث وعن فاغنر. ولكنّ دولوز جعل من هذه الكيانات وكأنها متواطئة عن قصد ضدّ عدوّ واحد ألا وهو المأساة. لست أدري كيف يكون فاغنر قد قتل التراجيديا وهو الذي استوحى منه نيتشه لبّ أفكاره، وتعلّق به شخصيا إلى حدّ التأليه.

أما بخصوص المسيحية، فيجب علينا أن نكون صريحين وحازمين كي لا يجرفنا دولوز في تيار تداعياته: نيتشه لم يتطرّق مباشرة وعن قصد إلى المسحية، ولم يُجر أية مقارنة بينها وبين السقراطية أو الديالكتيك. الأسطورة الثنائية لديونيزوس وأبولون، تتضمّن في ذاتها نظرة للعالم، مثالَ حياة. السؤال ـ كما طرحه أحد المسيحيين المحدثين[١٢٤] ـ هو التالي: هل يتضارب مثال الحياة هذا مع المسيحية؟ إذا تركنا الإجابة لنيتشه فسيُجيبنا كعادته بنعم ولا. الأولى نجدها مثلا في "محاولة النقد الذاتي" حيث يُعيد تأريخ معارضته للمسيحية مُرجعًا إياها إلى بداياته الأولى، بحيث أنه اعتبر نفسه مدفوعا إلى معارضة التقييم المسيحي للحياة بتقييم معاكس، نقيض للمسيحية، وهو الإله ديونيزوس. ثم في "هذا هو الإنسان" أعاد التأريخ لمعارضته، مشيرا إلى الروح المناهضة

العديد من نصوصه، يقرّب موقفه الفلسفي من موقف هيجل. المراجع يضيف بأن دولوز أدخل في تأويله مصطلحات فلسفية غريبة عن قاموس نيتشه، مثل مصطلحي "العهد" و"الحلف"، هذا علاوة على عنف تأويلي لا تسمح به النصوص النيتشوية.

J. GRANIER, G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie, in Revue philosophique, Tome CLIX – 1969, pp. 91-100.

[124] H. DE LUBAC, Le drame de l'humanisme athée, trad., it, Il dramma dell'umanesimo ateo, Jaca Book, Milano 1992, p. 66.



للمسيحية التي كانت متخفية في كتاب "مولد التراجيديا"[125]. لكن نصوصه تُكذبه: في "الدراما الموسيقية اليونانية" النص المتزامن تقريبا مع "مولد التراجيديا" نيتشه يُعرب عن افتتانه « بتلك الرمزية اللامتناهية التي تتميز بها الكنيسة المسيحية» والتي بموجبها وضَع، بمعنى ما، طقس القُدّاس في مرتبة أعلى من الدراما الكلاسيكية[126]. وفي نفس الكتاب الذي نحن بصدده، نيتشه يتحدّث بلهجة إيجابية عن المسيحية، وعن « تلك الطبائع العميقة والرهيبة للقرون الأربعة الأولى للمسيحية» والتي رفضتْ تقبّل اليونانيةَ المتخنّثة الموروثة عن عصور الانحطاط. أما الحركة المسيحية النابعة من الشرق فقد بدت له وكأنها مَوجة جديدة من الديونيزية. ثم في نفس الفترة أيضا وفي كتاب "شوبنهاور كمُربٍّ" أثنى على صورة القدّيس وفضّلها على صورة الفنان؛ القديس هو ذاك الشخص الذي تصل فيه الطبيعة إلى ذروتها ويُحرّرها من ذاتها، محققا بذلك الأنسنة الكاملة. إذن « في وقت مولد التراجيديا، على الأقل، لم يكن [نيتشه] يرى في ديونيزوس، كما سيفعل فيما بعد، رمز دين وثني يجب معارضته للمسيح. وجهة نظره لم تكن أبدا معادية للمسيحية؛ كانت معادية لسقراط[127]».

لستُ أدري كيف سقط دولوز في هذه الأخطاء؟ كيف يمكن أن تغيب عنه هذه الحقائق، والنصوص المصاحبة؟ أظن أن الكاتب المسيحي دي لوباك (De Lubac)،

---

[125] ف. نيتشه، هذا هو الإنسان، الأعمال الكاملة، ج، ٦، ترجمة عربية، منشورات الجمل، كولونيا ٢٠٠٣، ص، ٨١. « في كامل الكتاب صمت عميق وعدواني تجاه المسيحية، فلا هي بالأبولونية ولا هي بالديونيزية؛ إنها تنفي كل القيم الجمالية، القيم الوحيدة التي تبثها الديونيزية. مرة واحدة وقع التلميح للقساوسة المسيحيين كـ"جنس لئيم من الأقزام" وكـ"كائنات تحت ـ أرضية"».

[126] F. NIETZSCHE, Das griechische Musikdrama, in Zwei öffentliche Vorträge über die griechische Tragödie, KG 1, p. 531.

هذا نص نيتشه: « لكن، بالأخص، في طقس القداس المرتّل هناك الكثير من التشابه مع الدراما الموسيقية اليونانية، بيد أن في اليونان كل شيء كان بديعا، أكثر اشعاعا، وعموما أجمل، حتى وإن كان أقل حميمية وفاقدا لتلك الرمزية الخلابة اللامتناهية للكنيسة المسيحية».

[127] H. DE LUBAC, Le drame de l'humanisme athée, trad., it, Il dramma dell'umanesimo ateo, op. cit, p. 68.



ألمّ بالمسألة جيدا، ووضع هذه الإشكالية في إطارها التاريخي الصحيح، وشخصها بدقّة تفوق فيلسوفنا.

ولكن قبل إصدار تقييم نهائي فلنعمل بنصيحة دولوز: « علينا أن نتبع حركة هذا الكتاب الصعب، كي نفهم كيف سيبني نيتشه في ما بعد تصوّرا جديدا لفنّ المأساة[١٢٨] ». دولوز يرى أن حركة هذا الكتاب مَبنيّة على نموذج الأطروحة والنقيض ثم على تركيب بطريقة تشبه تقريبا الديالكتيك الهيجلي. تناقضان ومصالحة تلعب الدّور الأهمّ في رؤية نيتشه كما يحدّدها دولوز. أمّا الأولى فهو يعرضها على الشكل التالي: « إن التناقض، في أصل المأساة، هو ذاك الخاصّ بالوحدة الابتدائية والتفريد، بالإرادة والظاهر، بالحياة والألم. هذا التناقض الأصليّ يشهد ضدّ الحياة، يوجّه الاتّهام للحياة: الحياة بحاجة لأن تبرّر، أي لأن تُفدى من الألم والتناقض. إن أصل المأساة يتطوّر في ظلّ هذه المقولات الديالكتيكية المسيحية: التبرير والفداء والمصالحة[١٢٩] ».

أمّا أن نيتشه قد طرح تعارضا بين ما أسماه بمبدأ التفرّد وبين الصورة الكلّية فهذا أمر يمكن إدراكه من كلامه حينما تناول ذاك المفهوم (وقد استعاره من شوبنهاور) وأدرجه في صلب نظرته للتراجيديا أعني مبدأ التفرد (*Principium individuationis*). وهو مبدأ موروث من الفلسفة القروسطية ونابع أصلا من إشكالية أفلاطونية أرسطيّة تخصّ مسألة المادّة والصورة والمركّب. المادّة هي مبدأ التفرّد أي هي العامل الذي يجعل من الصورة، وهي كلّية مشتركة، تُميّز بين الفرد والآخر. وهذا الأمر ينطبق على الأشخاص التي تنتمي إلى نفس النوع، وفعلا ما يفرّق بين عمر وزيد هو هذه المادّة المشار إليها التي تختلف من فرد إلى آخر. ولكنّ هذا المبدأ لا يحلّ إشكالية التمييز بين النوع والنوع، ولذلك فإن فلاسفة الإسلام اعتبروا المادّة مبدأ التفرّد في أشخاص النوع الواحد ولكن الصورة هي مبدأ التفرّد بين الأنواع المختلفة.

---

[١٢٨] ج. دولوز، نيتشه والفلسفة، م. س، ص، ١٧.

[١٢٩] ن. م، ن. ص.



ما دخل هذه الإشكالية الفلسفية التي تمتدّ جذورها إلى الأفلاطونية والأرسطية بالمأساة؟ وما علاقتها بمقولات الديالكتيك المسيحي من تبرير وفداء ومصالحة؟ لا يمكن لـدولوز الإجابة عن هذه الأسئلة إلاّ إذا أقلع عن ترديد كلام نيتشه دون تريث ونقد، أو عن إضفاء معنى على تحكماته التي ألقيت لإثارة التعجّب، ولكن تنقصها الدقة والحجّة المقنعة. وهذا شيء بعيد المنال عن دولوز وفي تضارب مع منحاه التأويلي لأعمال نيتشه.

« ينعكس التناقض في التعارض بين ديونيزوس وأبولون. فأبولون يؤوّله مبدأ التفريد، يبني ظاهر الظاهر، الظاهر الجميل، الحلم أو الصورة اللذائنية ويتحرّر هكذا من العذاب: ينتصر أبولون على عذاب الفرد بالمجد المشرق الذي يحيط به أبديّة الظاهر، يمحو الألم. أما ديونيزوس فيعود على العكس، إلى الوحدة الابتدائية، إنه يكسّر الفرد، يجرّه إلى الغرق الكبير ويمتصّه في الوجود الأصلي: هكذا يعيد إنتاج التناقض وألم الفرد، لكنّه يحلّهما في لذة عليا، عن طريق إشراكنا في فيض الكائن الوحيد والإرادة الشاملة[١٣٠] ». هذا كلام جميل ومزوّق بفنون الخطابة ولكنّه ليس بفلسفي والرّجل يتحدّث عن نيتشه وعن الفلسفة، وآفة الفلسفة والفكر النظري ككلّ هي الكلام الجميل وخواء المحتوى وغياب التسلسل البرهاني.

كلّ الذين قرؤوا لنيتشه تفطّنوا إلى أن الرجل لم يُحدّد بوضوح مفاهيمه، ولم يعرّف بدقّة مفهومي الروح الديونوزي والروح الأبلوني: فمرّة هما في تضارب تامّ الأوّل هو روح السكر والمرح والرّقص والجنون، والثاني هو مبدأ التفرّد والوضوح والعلم والمفاهيم الصارمة والانسجام المنطقي، ومرة أخرى في تناغم ووئام. ومن المفروض أنه إذا قدّم أحدهم مفاهيم نظرية أن يصرّ عليها في تحاليله وأن يحدّدها بصفة نهائية، وأن لا يقتطعها أو يُشرّطها بإضعاف طاقتها التعبيرية والدلالية، وهذا ما تُعلّمنا إياه الروح العلمية والفلسفة.

---

[١٣٠] ن. م، ص، ١٧ـ١٨.



فالتعارض بين الإلهين، من المفترض أن يكون مصادرة مستقرّة وثابتة، تسمح ببناء خطاب معقول يمكن المسك بمقدّماته وبراهينه ونتائجه، لكن، كما دأب نيتشه، فإن هذه المصادرة تتفسّخ في مرحلة لاحقة أو بين الصفحة والأخرى لكي ينقضها بكلام آخر. ودولوز ذاته يبدو أنه قد وجد نفسه في حرج عندما قال إنه: « لا يتعارض ديونيزوس وأبولون إذن كطرفي تناقض بل بالأحرى كطريقتين تضادّيتين في حلّه: أبلون، بصورة غير مباشرة، في تأمّل الصورة اللذائنية (أو البلاستيكية)؛ وديونيزوس، بصورة مباشرة، في إعادة الإنتاج، في رمز الإرادة الموسيقي. ديونيزوس هو ما يشبه الخلفية التي يطرّز عليها أبولون الظاهر الجميل؛ لكن وراء أبولون يزمجر ديونيزوس. تحتاج النقيضة إذن للحلّ لتحويلها إلى وحدة[131] ».

أين قال نيتشه هذا الكلام؟ من المفروض أن يقوله في الكتاب الذي نظّر فيه لأوّل مرّة لهذين التصوّرين، أي في مولد التراجيديا. ولكنّا لا نعثر بصريح العبارة على أيّ من التخريجات التي بسطها دولوز هنا. المحقق هو أن نيتشه تخبّط للخروج من مأزق الثنائية، وأظن أنه لم يفلح. أما دولوز، فإنه لكي يسدّ هذه الثغرة استقى كلاما ورد في كتاب لنيتشه لم ير النور في الواقع، وبقي مشروعا لم يتحقق أبدا، أعني كتاب إرادة القوّة، فيه شظايا من الأفكار المستعارة، وكلام ضبابي مشتّت لا يبرهن على شيء.

أبلون هو أبلون ومتعارض ذاتيا، في صفاته وروحه، مع ديونيزوس هذا ما قاله نيتشه وما صرّح به دولوز في كلامه المذكور أعلاه، ولكنّ الرجل أخيرا يعود أدراجه ويقول بأنهما لا يتعارضان كطرفي نقيض وإنما التعارض يكمن في طريقة حلّ إشكالية التناقض: « المأساة هي هذه المصالحة، هذا التحالف العجيب والهشّ الذي يسيطر فيه ديونيزوس. لأن ديونيزوس، في المأساة، هو خلفية المأساوي ... لكن، من جهة أخرى، يقوم الإسهام الأبلوني على ما يلي: في المأساة، أبلون هو الذي يطوّر المأساوي ليصبح

[131] دولوز يستشهد بجملة مقتطفة من إرادة القوّة لنيتشه، القسم الرابع، ٥٥٦، « لم أجتهد في الواقع إلاّ أن أحزر لماذا انبثقت الأبولونية الإغريقية من سرداب ديونوزي: لماذا كان على الإغريقي الديونيزي أن يكون أبولونيا بالضرورة؟. ن. م، ص، ١٨ .



دراما، هو الذي يعبّر عن المأساوي في دراما[132] »؛ من الصعب فهم هذه الأطروحة، لسبب بسيط وهو عدم تمسّكها بمبدأ عدم التناقض وتعمّدها الازدواجية والتأرجح في تحديد المفاهيم.

أمّا نيتشه فإنّه حينما وجد نفسه في حرج، لصعوبة تبرير كيفيّة تصالح الأضداد (أبلون وديونيزوس)، اضطرّ إلى إدخال عنصر المعجزة والميتافيزيقا واللاعقل، فعلا: « بسبب معجزة ميتافيزيقية للإرادة الهلنستية، (durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen Willens) برزا متزاوجين الواحد مع الآخر، وفي هذا التزاوج وَلَدا أخيرا العمل الفني، الذي هو في نفس الوقت ديونيزي وأبولوني، أي التراجيديا اليونانيّة[133] ». ويبدو أن هذه الضبابيّة النظريّة في تحديد المفاهيم تؤكّد ما قاله فيلاموفيتس من أن الديونيزي والأبولوني عند نيتشه هما من مَحض اصطناع الخيال، ولا يملكان أي سند تاريخي فيلولوجي.

الأمر المحيّر، والذي يشدّ الانتباه، ولكنّه أيضا مدعاة لخيبة الأمل، هو التجاهل التام لكلّ تلك الدراسات التي تناولت بالنقد كتاب "مولد التراجيديا" وقوّضت الرّكائز النظرية التي بنيت عليه (ديونيزوس، أبلون، الروح السقراطية...)، منذ لحظة صدوره، وذلك على أيدي اختصاصيّين مبرّزين في المادّة، أعني الدراسات الكلاسيكية والفيلولوجيا.

والموقف الذي اتخذه دولوز تجاه النصّ النيتشوي نابع من فكرة مسبّقة ثاوية في كلّ دراساته على نيتشه بمقتضاها قدّم فلسفته بشكل متناسق ومنسجم كلّ جزء منها يتبع لاحقه في سلاسة ورتابة لا نقائص فيها ولا غبار عليها. وإن كان هناك تناقض فهو لا يسمّيه باسمه بل يدعوه تطوّرا كما جاء في الفقرة التالية بعنوان "تطوّر نيتشه". لا أرى أن بهكذا عمل تُسدَى أية خدمة معرفيّة للقارئ، أو تُفكّ رموز كلام نيتشه، أو يُقدّم حتى

[132] ن. م، ص، ١٨.

[133] ف. نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، الأعمال الكاملة، ص، ٢٥ ـ ٢٦.



بالدراسات النيتشوية إلى الأمام. كلّ ما تُنتجه هذه التقنية التأويلية هو تركيبة خيالية لرجل محض خيالي.

وأرى أنهم لم يجانبوا الصواب أولئك الذين شكّوا في أن نيتشه الفيلسوف، صاحب الثورة الفلسفية العظيمة، هو من محض اصطناع خيال هايدغر، ياسبرس وفوكو ودولوز وغيرهم. وأظن أن كتاب دولوز، في النهاية، عوضا عن أن يقدّم لنا نيتشه كما هو، أي كمفكّر متناقض لم يركن لرأي واحد ولا حدّد بدقة مفاهيمه وإنما ضرب هنا وهناك وأصاب أحيانا وأخطأ أو أجحف في أخرى، فإنه قدّمه لنا في صورة مُنزّهة ومتعالية على حتميات عصرها، وأفكاره مُفرّغة من محتواها الخطر ومن عجرفتها وصلافتها المعهودة.

كتاب "دولوز "نيتشه والفلسفة" هو من بين الكتب العمدة في الأدبيات النيتشويّة المعاصرة، وقد حاز شهرة كبيرة في العالم الفرانكفوني وتُرجم إلى لغات عديدة من بينها اللغة العربيّة. والقارئ العربي، الذي يَصطدم لأوّل وهلة بكتاب دولوز، من حيث عَرضه مُجمل فلسفة نيتشه بشكل شفاف، وحسب برنامج تطوّر فكري محكم ومتناسق. قد لا يتفطّن إلى كلّ تلك الصراعات (Streit)، والنقد والشكوك التي حامت حوله، لأن الرّجل لم يتطرّق لها على الإطلاق ولا فسح لها المجال في كتابه. وهذا التعتيم يُطال فقط كتابا واحدا ويتناول مرحلة وجيزة من حياة نيتشه الفكرية، ولنا أن نتصوّر كيف هي الحال بالنسبة لمؤلفاته الأخرى وبالأخصّ منها كتاب "هكذا تكلّم زرادشت" الذي يفوقها التباسا وخطورة.

وليس ما يورده كاتب هذه السطور بالشيء الجديد وما قراءته لنيتشه هي بالقراءة الهرطقية أو الخبيثة النوايا، فقبل دولوز صدرت دراسات عديدة وكُتب لا تحصى في فلسفة نيتشه. والكتاب المشهور والقريب من عهده هو كتاب ج. لوكاتش "تحطيم العقل" (Die Zerstörung der Vernunft). حيث اتخذ مؤلفه موقفا سلبيّا من فلسفة نيتشه، وبيّن علاقته بكلّ التيارات الرّجعيّة المتطرّفة، وقدّم بالتفصيل الشكوك التي تحوم



حول مجمل نظرياته الأخلاقية والسياسية والتي هي، بمعنى ما، قادت إلى النازية وإلى أبشع المجازر التي عرفتها الإنسانية.

وأرى أن دولوز بعمله ذاك ساهم في رسم صورة مشرقة للنيتشوية، وعمل أتباعه على نشرها، بل وتجذيرها في الأوساط الثقافية العالمية؛ ومازال كتابه إلى حدّ الآن يستهوي العديد من الدارسين. ولكن نيتشه المُألّه، لا يعكس وضعه التاريخي بصدق، وأراهن أن دولوز لو قرأ ما كتبه زميل نيتشه، فرانتس أوفرباك (Overbeck)، لأصابه الهلع: « إذا نُظر إلى الخلف، أي إذا اعتُبرت الأشياء من زاوية تاريخية، لا واحدة من الأفكار التي برزت عند نيتشه، هي في الحقيقة جديدة وغير مسبوقة. وبالمثل طريقته في الاستحواذ على الأفكار التي تنتمي إلى الإرث العمومي للوقت الحاضر، ليس له أي شيء من مِلكِه الخاص إذا قيسَت بتلك الاستعارات[١٣٤]».

***

من وجهة نظر تاريخية يبدو أن مصير نيتشه وحياته وأعماله كانت متفرّدة إلى حدّ بعيد، وقد يكون اعتزاله الفيلولوجيا وتوجّهه نحو الفلسفة خيارا سعيدا في جوهره. فلنتخيّل لبرهة من الزمن كيف كان سيكون نيتشه لو أنه لم يَلِج عالَم الفلسفة، ولم يُدوّن كُتُبه على ذاك الشكل، وكيف ستكون حاله لو أنه واصل في تدريسه لمادّة اختصاصه تلك في المؤسسات التعليمية، على نفس تلك الوتيرة وبنفس تلك الآليات التأويلية المحكمة والصارمة التي اعتادتها الدراسات الفيلولوجية. لو حدث شيء من هذا القبيل لكنا قد حصلنا على اختصاصي عظيم وفذّ في قطاع محدّد من العلوم الإنسانية وككلّ الاختصاصيين كان سيكون محطّ إجلال وتقدير من طرف الدارسين ومرجعا للاستشهادات كما هو الشأن بالنسبة لشيخهم فيلاموفيتس. ولكن عدا تلك

---

[134] F. OVERBECK, Erinnerung an Friedrich Nietzsche, in „Die neue Rundschau“, vol. I, pp. 209-231 und 320-30. cit, in D. LOSURDO, Nietzsche. Il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 668.



المجموعة الضيقة من الاختصاصيين فإن هؤلاء الرجال مغمورون، لا يعرفهم أحد ولا صيت لهم بين المثقفين.

كان من الممكن جدًا أن يكون نيتشه أحد أولئك الرجال، ولو أنه أقدم على ذلك لما عرفناه أبدا وما كنا لنخوض في فلسفته، ولحُرم القرن التاسع عشر من أحد أعلامه البارزين الذين، في السلب أو في الإيجاب، تركوا بصماتهم في توجهاته الروحية والثقافية والسياسية. نيتشه الفيلسوف، على الرغم ممّا يحيط بفلسفته من نقد وشكوك، هو نسبيًا أهمّ بكثير من الفيلولوجي.

ربما قد تكون هذه التبريرات آخر ما يتشبّث به أتباع نيتشه لتسويغ مشروعيته على الساحة الثقافية العالمية. لكن إن تمعنّاها بجدّ فسيبدو لنا تهافتها وعدم إقناعها، لأنها في حقيقة الأمر تجرّ الدمار على الفلسفة، وتبرّر أي نوع من الخور الفكري فقط لأنه ناشز وجديد. أقول: الفلسفة ليست المجال الذي، لكي يَحوز فيه المرء شهرة، يسمح لنفسه بالتضحية بالقيم النظرية الأساسية، أعني دقّة التحليل والبرهان المنطقي. الفيلسوف لا يتعمّد المغامرة بقول أشياء مثيرة للعجب ومدعاة للدّهشة ولكن في نهاية المطاف يُكتَشف أنها حَرّفت الحقائق أو اشتطّت وبالغت أو لم تلتزم بقواعد ولا بمناهج محدّدة وواضحة. هذا المسلك الجديد لا يؤدي إلى شيء إلاّ إلى وأد الفلسفة أو اعتزالها نهائيًا، وفعلا مع نيتشه يمكن أن نعتبر الفلسفة، كما اعتيد عليها في الكتب وفي المؤسسات التعليمية، قد ماتت واندثرت. والدليل على ذلك نهجه في الكتابة الذي لا يَمتّ للكتابة الفلسفية بأية صلة (النثر النيتشوي ومحتوى كتاباته هي قريبة جدًا من النثر الصحفي). فالطاقة الأدبية والتزويق اللغوي أو الشعروية لا تُنتج مفاهيم ولا تُفرز علما ولا تُفسّر شيئا: مَن لم يَمُرّ بجُهد المفهوم والتجريد الذهني فلا يُنتج فكرا بل ألغازا شعرية لا غير.

وبخصوص النثر النيتشوي لم أكن أنا أوّل من تفطّن إلى نقائصه؛ يقول أحد كتّاب سيرته بأن مؤلفات نيتشه مملوءة بنقاط التعجب والاستفهام، الشي الذي أوحى له بقولة ساخرة للكاتب ليشتنبرغ تنطبق على أسلوب نيتشه: « لا أدري هل ازداد في



ألمانيا البؤس أم لا؛ من الأكيد أنها ازدادت نقاط التعجب. فحيث كانت توضع فقط (!) الآن هناك (!!!)"[١٣٥]». في هذا النثر المزركش المتنطع، هناك مقاطع تدور في الفراغ مثل طاحونة الهواء. وهي بدورها تنطبق عليها قولة أخرى لليشتنبارغ، وصف بها كتابات يعقوب بوهام (J. Böhme) بأنها نوع من رمي للكلمات وترك القارئ يضع لها المعاني.

التكرار المُمل عند نيتشه، هو عادة متواصلة، أما أسلوب العراف المتنبئ، الذي تنبّه له فيلاموفيتس في 'مولد التراجيديا' فهو أيضا ثابت ومتواصل. هناك جمل يمكن أن نعدّ فيها ستة نعوت متتالية؛ وهناك أيضا كلمات ملقاة هكذا فقط لملئ الفراغ الصفحات. فمثلا حينما يستمع إلى الكارمن (Carmen) لبيزيه (Bizet) يغدو « منشرحا، سعيدا، هنديا، مستقرا..."[١٣٦]». ما معنى أن يصبح هنديا ومستقرا بسماعه الكارمن؟ هذا لا تعلمُه إلاّ السماء، كما يعلق كاتب سيرته فيرّيكيا (Verrecchia) « ولا حتى القديس أنطونيو في الصحراء سيشعر بأنه 'هنديٌ' و 'مستقرٌ' أمام مخلوقة مثل كارمن؛ لكن الديونيزي نيتشه نعم"[١٣٧]».

ثم في حديثه عما يشتاقه من فاغنر، بعد أن قطع معه وعاداه، نيتشه يُسرّح طاحونة كلماته على هذا النحو: « العلم المرح؛ الأرجل الخفيفة؛ عبقرية، نار، رحمة؛ المنطق الكبير؛ رقصة الأجرام؛ عجرفة الروح؛ الرعشات المضيئة للجنوب؛ البحر الهادئ - كمال ..."[١٣٨]». أليست هذه عشا من الحماقات كما وصفها فيلاموفيتس؟ نيتشه الذي يقول بأنه يعشش على شجرة المستقبل، كان في حاجة إلى تسلّق شجرة بلوط شاهقة، لكي يَصرخ من أعلاها انتقاداته وإداناته. كان في حاجة إلى شجرة متينة: سقراط،

---

[135] LICHTENBERG, Aphorismen, ed. Leitzmann, cit., L 145, in A. VERRECCHIA, La catastrofe di Nietzsche a Torino, Bompiani, Milano 2003, p. 123.

[١٣٦] ف. نيتشه، الحالة فاغنر، ضمن الأعمال الكاملة، ج، ٦، ص، ١٣.

[137] A. VERRECCHIA, La catastrofe di Nietzsche a Torino, op. cit, p. 124.

[١٣٨] ن. م، فقرة: ١٠، ص، ٣٧.



أفلاطون، كانط، شوبنهاور، لكي يُسمِع صوته ويُصغَى إليه بفضول[١٣٩]. لكن الرجل، حينما يكف عن أن يكون شاعرا، لا يغدو فيلسوفا البتة، بل مجرد ناقد أدبي أو صحفي. عوضا أن يكون أصيلا في التفكير، فهو يستحوذ على أفكار الآخرين، ويحوّرها. يريد أن يبدو شيطانيا، لكنه لا يقدر على الخروج من الأشكال الذهنية السائدة؛ يصف فاغنر بأنه 'عبقرية الكذب' ولكنه هو بعيد عن أن يكون عبقرية الصدق؛ « يزعم بأنه يحب الشمس والسماء الصافية، لكنه يطير في سحابات السيكولوجيا. أرواح شيطانية بحق هما بايرون وشوبنهاور، ليس نيتشه[١٤٠]».

١٤. عودة إلى 'مولد التراجيديا'. قراءة ونقد

بعد مرور قرن وربع القرن من الزمن على صدور كتاب 'مولد التراجيديا' يبدو أنه من الخُلف أصلا مناقشة هذا المؤلَّف من جهة محتواه الفلسفي لأنه، صراحة، لا فلسفة جدّيّة فيه. ولكن ما دعا كاتب هذه السطور للخوض في هذه الإشكاليّة وإعادة تمحيص محتواه هو استماتة النيتشويّين ومواصلتهم اعتبار هذا العمل عملا فلسفيا رائدا، وبأنه يحتوي على أفكار ثوريّة فذّة وفريدة من نوعها.

في مجال الفيلولوجيا، كما قدّمتُ لذلك سابقا، لم يُحظ الكتاب بأي اهتمام من طرف المختصّين بل كان مصبّ غضب عارم ومحلّ نقد جذري بدّد مزاعمه وأظهر عيوبه ونقائصه وأخطاءه الفادحة وبُعده كلّ البعد عن علم الفيلولوجيا.

الكتاب، كما وصفه أحد الناقدين الفرنسيين في القرن الماضي، مُشوّش، رديء التأليف، وغير مقسّم اطلاقا لكنه يحتوي على قسمين خلطَ بينهما المؤلف باستمرار، رغم أن التحليل يفرض التمييز بينهما[١٤١]. هناك في 'مولد التراجيديا' كتاب مَدرسي عن

[١٣٩] هذا التشبيه استقيته من فيرّيكيا، صاحب كتاب: كارثة نيتشه في طورينو، م. س، ص، ١٢٤.

[١٤٠] ن. م، ن. ص.

[141] E. FAGUET, Le premier livre de Nietzsche, in « La Revue Latine » N° 2, Paris, 1902, pp. 65-98. « Le livre, confus, mal composé, n'est pas divisé du tout », p. 66.



التراجيديا اليونانية، وهناك كتاب فلسفي عن مصائر الإنسانية والسبل التي ينبغي أن تتبعها.

الكتاب المدرسي هو كتابُ طالبٍ، طالب متألّق، ومع ذلك يبقى دائما طالبا. فهو يكتب تحت تأثير، كانط، شوبنهاور وفاغنر، الذين كانوا آلهته في فترة ما ثم أصبحوا في ما بعد حيواناته المرعبة.

كروشي أعرب هو نفسه عن حيرته إزاء المحتوى الفلسفي لنص نيتشه، وقال بأن نيتشه لديه فكرة خاطئة عن الفلسفة (un'idea errata) لأنه ماهى بينها وبين ذلك العلم الصحيح الذي أنتجه الاغريق وأكمله العالم الحديث والذي عمد كانط إلى تبيين حدوده وعجزه. لكن « بقيت خفية عنه الفلسفة الحقة بعينها، والتي تلجأ إلى مناهج مختلفة عن مناهج العلوم التي تستخدم مبدأ السببية الظاهري[١٤٢]». ثم أخطأ أيضا بشأن سقراط، لأن نيتشه، حسب كروتشي، لم ير فيه إلاّ مستبق علماء الطبيعة والرياضيّين « وليس مستبق أفلاطون الجدلي، أرسطو الميتافيزيقي، الأفلاطونيين الجدد، والفلسفة المثالية الحديثة». أما بخصوص كانط، يواصل كروتشي، فنيتشه لم ير إلاّ كانط النقد الأوّل، وغاب عنه النقد الثاني والثالث: شوبنهاور هو الذي أوقعه في هذا الخطأ، لأنه أعلى من شأن كانط الأول على حساب الباقي، وبَترَ أعماله لكي يتملّص بسهولة من الفلسفة المابعد كانطية. أما « مِن هيجل فهو لا يعرف شيئا مباشرا وصحيحا (dello Hegel non sapeva niente di diretto e esatto)، حينما يُلمح إليه في بعض كتبه، يُظهر بأن لديه فكرة عمومية مبتذلة، مستمدة ربما حتى هذه، من تشنيعات شوبنهاور [على هيجل]». لا يعرف شيئا مباشرا عن هيجل، يقول كروتشي، لأنه لو عرفه، لوجد أن ما قاله ليس هو بالشيء الجديد الباهر: هيجل من قبله أحب التراجيديا اليونانيّة؛ كره وهو شابّ المسيحية، مُفضّلا عنها الروح اليوناني، وهو أيضا الذي بحث عن وسيلة لجمع العنصر الديونيزي مع الأبولوني.

---

142 B. CROCE, "Le origini della tragedia" di F. Nietzsche, in Saggi sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 407.



هذه الوضعية للنص النيتشوي كان من استباعاتها أنه، حتى وإن طرح بجدّ إشكالية تصور للحياة يُمثل فيه التشاؤم لحظة تابعة وثانوية، لم يستطع حلّها. والسبب في ذلك هو أن « الاستسلام للفنّ ليس هو بالحلّ، أو، أين يبدو وكأنه حلّ، فهو يتجاوز المكانة الخاصة بالفنّ[١٤٣]». والسبب في ذلك هو أن الأشكال العتيقة للفن، التي نسبها نيتشه إلى اليونان، هي ليست بأشكال فنّ بقدر ما هي أساطير، أي فلسفة مبتدئة؛ وما عثر فيه من شيء صالح، فهو عنصر فلسفي، وليس بفنّي بعد.

لكن، علاوة على هذه النقاط التي عدده كروتشي، والمتمركزة أساسا على الجانب الفني من عمله، هناك بعض الإشكاليات الفلسفية الأخرى التي تطرّق إليها نيتشه، أو ألمح لها بطريقته الخاصّة، والجدير بالفحص فيها.

نبدأ من مقدمته المتأخرة بعنوان "محاولة في النقد الذاتي" حيث يقول بأن الإشكالية التي أراد الخوض فيها هي «إشكاليّة العلم ذاته[١٤٤]» « Das Problem der Wissenschaft selbst». أو العلم منظور إليه، لأوّل مرّة، كفعل إشكالي خاضع للنقاش[١٤٥]. مسألة التراجيديا، موضوع الكتاب، تبدو، حسب هذه التخريجات النيتشويّة البَعديّة، ذات أهمّيّة ثانويّة أو بالأحرى هي الواجهة الخارجيّة فقط، أمّا جوهر الموضوع فهو العلم الوضعي، ومكانة العقل ومفهوما التفاؤل والسعادة للجميع. وبما أن الرجل متقلّب في كلّ شيء ومبالغ ومشطّ في أحكامه يمكننا، بشيء من الاحتراز، حمل كلامه محمل الجدّ. لأنه فعلا توجد أشياء من هذا القبيل، حتى وإن واراها تحت تحاليله الشبه فيلولوجية ونثره المشبّع أدبا وشعريّة.

حقّا إنه شيء يدعو للعجب والدّهشة أن كتابا بعنوان واضح وجليّ "**مولد التراجيديا من روح الموسيقى**" ومختصّ في قطاع محدّد من الدراسات الكلاسيكيّة، حيث يعتزم مؤلّفه التحدّث عن إشكالية التراجيديا: كيف برزت في العالم اليوناني؟ وما

---

[143] Ibid, p. 408.

[١٤٤] ف. نيتشه، مولد التراجيديا، الأعمال الكاملة ١، ن. م، ص، ١٣.

[١٤٥] ن. م، ن. ص.



علاقتها بالموسيقى؟ وما التأثيرات التي خضعت إليها طوال تاريخها؟ وإذا به يُنبئنا، أخيرا، بأن الموضوع الأصلي لذاك المؤلف هو إشكاليّة العلم بالدرجة الأولى. هذا الأمر، حقيقة، لا يزيد القارئ إلاّ غموضا وعتمة وقد يرسّخ فيه الشكّ في صدق الكاتب ونزاهته العلميّة.

١٥. الإنسان المأساوي ضد الإنسان النظري

بالنسبة لرجل أعلى من شأن الموسيقى والفنّ ورغب في إعادة إحياء الأساطير اليونانيّة والجرمانيّة، كما فعل فاغنر في ميدان الأوبرا، فإنه من السّهل حدس الطرف النقيض لتلك التوجهات الفكريّة والقناعات الشخصيّة: إنه بكلّ تأكيد العقل النظري والعلوم الوضعيّة والتنوير. وقد ركّز كلّ هذه الموبقات والبدع في شخص رجل واحد يعرفه القاصي والدّاني، قديما وحديثا، ألا وهو سقراط الأثيني.

لقد دشّن ذاك الرجل، بشخصيّته وتصرّفاته وأفكاره، صنفا جديدا من الرجال سماه نيتشه بـ « نموذج الإنسان النظري (den Typus des theoretischen Menschen)[146] ». والإنسان النظري همّه الوحيد هو الكشف عن قوانين الطبيعة واكتناه حقائق الأشياء بالتعويل على الملكات العقليّة الذاتية للإنسان، وعلى فضوله النظري البحت. ولكن هذه المقاصد العلمية هي، حسب نيتشه، وَهْم صِرف، نظرا إلى أن الكشف عن أسرار الطبيعة غاية بعيدة المنال، لا يمكن تحقيقها أبدا. وبالجملة فالحقيقة لا وجود لها « لذلك فإن لسينغ، الأكثر استقامة بين رجال النظر، تجرّأ على القول بأن همّه هو البحث عن الحقيقة أكثر منه الظفر بها: وبهذا فقد كشف عن السرّ الحقيقي للعلم ... برغم أنف العلماء[147] ».

وخطاب نيتشه، في التحقير من شأن النظريّة والحدّ من قدرة العلوم الصحيحة على اكتشاف جوهر الأشياء، هو خطاب معروف ولاكته الألسن كثيرا، خصوصا عند

---

[146] ن. م، ص، ٩٨.

[147] ن. م، ص، ٩٩.



جمهرة اللاعقلانيين والمُتديّنين الذين داستهم الاكتشافات العلميّة والتقدّم الباهر الذي دمّر قناعات شخصيّة راسخة وأساطير وخرافات وأجهز على المعتقدات الدينيّة التي تهاوت الواحدة تلو الأخرى. ونيتشه قد عايش تلك الفترة التي اكتسح فيها العلم كلّ شيء وأنتج ذهنيّة وضعيّة أخذت تتسرّب في جميع شرائح المجتمع. كان هناك تقدّم كبير في الرياضيّات مع ثلة من الرياضيين الفرنسيّين؛ طُورت وصُقلت ميكانيكا نيوتن من طرف لابلاص ولاغرانج، اكتشافات جديدة في مجال الديناميكية الحراريّة؛ تجارب علمية في ظاهرة الكهرباء بنى على أساسها ماكسويل نظرية جمعت بين قوّتين طبيعيتين سمّاهما القوة الكهرومغناطيسية في معادلة تفاضليّة شهيرة جدًا. ثورة نظرية في البيولوجيا وعلم التشريح والإثنولوجيا. كلّ هذه الاكتشافات العلمية أفرزت فلسفة وضعية مساوقة ومنظرة لها، أشهرها فلسفة الفرنسي كونت.

في سنة ١٨٣٠ أي قبل ولادة نيتشه بأربعة عشر عاما أصدر أوغيست كونت كتاب "دروس في الفلسفة الوضعية" الذي تفاءل فيه بقدرة العلم على القضاء على العقليات الميتافيزيقية الأسطورية وعلى الخرافات الدينية وإمكانية بناء إنسان جديد على أنقاضها. العلم يسمح باكتشاف قوانين الطبيعة ويُتيح للعالم التنبؤ بمسار طبيعة الأحداث الكونيّة، وهذا ما يجعل الإنسانية مؤهلة للتدخّل في سير ظواهر الطبيعة والتحكم في مجراها. بعد أن كان الإنسان متفرجا سلبيا أمام فورة الطبيعة وعنفها المفاجئ أصبح الآن، عن طريق العقل، قادرا على إخضاعها لكي تحقق رغباتها.

الوضعيّة تبثّ التفاؤل وروح التقدّم وتصبو نحو إنتاج قيم إنسانية عالية كالتآخي بين البشر ونكران الذات، قيم يعوّض فيها مفهوم الإله المتعالي بالكائن العظيم الأوحد المحايث الذي هو الإنسانية جمعاء: المحبّة كمبدأ، النظام كقاعدة والتقدّم كغاية، هذا هو شعار الوضعية عند أوغيست كونت[١٤٨].

---

[١٤٨] انظر،

A. COMTE, Catéchisme positiviste, p. 61., cit., in STEFANO POGGI, Introduzione al Positivismo, Laterza, Roma-Bari, 1991., p. 86.



لكن نيتشه، الذي استمدّ تعاليمه من شوبنهاور وفاغنر والتي هي في جوهرها تعاليم رجعية بالنسبة للفلسفة الوضعية، لمناهضتها الشديدة للعلم ومعاداتها للعقل النظري، لا يؤمن بالمحبّة لأنه لا يعتبر الإنسانية كيانا متجانسا، ولا بالتقدّم العلمي كمكسب حضاري، فالتقدّم يعني التفاؤل والآفاق اللامحدودة والإيمان بقدرة الإنسان على إدراك جوهر الأشياء، وهذه أمور غريبة عن ذهنيته.

لقد اعتبر بروز العقل والمنطق والتنوير والعلم المبني على مبدأ السببية كارثة أودت بحياة التراجيديا في العهد اليوناني، وامتدّ تأثيرها السلبي حتى العصر الحاضر حيث الصراع ما زال دائرا بين الروح الديونوزي الألماني، المتمثّل في موسيقى فاغنر وإرادية شوبنهاور، والروح العلمي النظري، أي روح التنوير ومبادئ الثورة الفرنسيّة. لقد أدخل سقراط اعتقادا جديدا وهو أنّ « التفكير السّبي يصل إلى أغوار الوجود وأعماقه وقادر، ليس فقط، على معرفة الأشياء بل على تقويم الوجود[١٤٩] ». لكن هذا الطموح المعرفي، حسب نيتشه وكلّ من عادى العلم، هو مجرّد « وهْم ميتافيزيقي نبيل (Erhabene metaphysische Wahn)».

بخصوص نظرة نيتشه للعلم أكتفي بهذا القدر، ولكني لا أريد السكوت عن تلك التهمة التي لفّقها على كاهل سقراط جاعلا منه بطل التنوير والعقل النظري ومدمّر المأساة والأسطورة.

أقول: ما أبعد سقراط عن التنوير وكم هو قصيّ تفكيره عن العلوم الوضعيّة وعن مبدأ السببيّة. يكفي الإطلاع على خطابه في محاورة فيدون الذي أعرب فيه عن استيائه من فلسفة أنكزاغور والطبيعيين الذين أرجعوا كلّ شيء إلى أسباب وعلل مادّية بحتة حتى نعي بموقفه في هذا الشأن. وقد رفض سقراط التفسير المادّي للكون، وهو التفسير الذي بُني عليه العلم الحديث، لأنه مُقتنع بوجود علل أسمى وأسباب غائيّة متعالية تُؤسس الوجود وتُنظّمه.

---

[١٤٩] ف. نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، ص، ٩٩.



ونظرة سقراط إلى المعرفة الإنسانيّة ـ على الأقل في هذه المحاورة ـ هي نظرة تصوّفية دينية، بعيدة كلّ البعد عن الذهنية العلميّة التي يقصدها نيتشه والتي تمركزت في وعي الإنسان المعاصر. سقراط على كل حال لم تكن لديه اهتمامات علمية بحتة، وقد لّمح أرسطو في الميتافيزيقا إلى هذه النقطة، مؤكدا عدم اهتمام سقراط بالفلسفة الطبيعية وبأن جلّ اهتماماته، انصبّت على مسائل أنثربولوجية أخلاقية. لقد أقلع عن عادة سابقيه في البحث عن أسرار الطبيعة، وإذا صدقنا أفلاطون فإن سقراط نفسه عبّر عن خيبة أمله لإطلاعه على كتابات الفيلسوف الطبيعي أنكزاغور الذي رام تفسير نظام الطبيعة عن طريق اللوغوس، أو العقل الكلي، وإذا به يكتشف غياب اللوغوس وحضور تفسيرات طبيعية مادية.

علاوة على ذلك فإن الرجل لم يترك من الآثار والأعمال المكتوبة شيئا يذكر، بل إن تعاليمه الأخلاقية امتزجت كثيرا بأقوال أفلاطون ولا ندري متى تنتهي وأين تبدأ آراءه الشخصية. وهذه العتمة ساهم فيها أفلاطون ذاته لأنه لم يفصل بوضوح بين تأويلاته الشخصية، وتعاليم معلّمه سقراط.

سقراط الذي قدّمه لنا أفلاطون في بعض محاوراته، يُبدي تحرزا كبيرا بشأن قدرة العلوم على معرفة أسرار الكون. بل إنه يبدي أيضا نظرة أقرب إلى التصوف الورع منه إلى الذهنية العلمية الوضعية. في لغة يوافقه عليها كلّ رجل دين مؤمن بعقيدته، يقول سقراط: « الحقيقة هي أن الإله وحده هو الحكيم، وهو يَقصد بإجابته أن يُبيّن أن الحكمة الإنسانية قليلة أو معدومة القيمة. عندما تكلّم عن سقراط، فقد استعمل اسمي على سبيل المثال، كما لو أنه قال: إن أحكَمكم هو مَن، مثل سقراط، يعلم أنه بالمقارنة مع الحكمة الحقيقية، فإن حكمتكم لا قيمة لها» (محاورة الدفاع عن سقراط، ١٢٣أ ٥ ـ ب٤).

أليس بصادم حقا هذا الكلام؟ العلم والمعرفة والحكمة الإنسانية بالمقارنة مع الحكمة الإلهية لا قيمة لها تذكر لأن الإله فقط هو الذي يمتلك الحكمة المطلقة. لو كان سقراط من دعاة التنوير ومن المتعصّبين للعقل، ولو أنه كان، فعلا، رجل علم ذا عقلية



وضعية متشبّثة بالسببية، لما تفوّه بشيء من هذا القبيل ولما اعترف بعلم إلهي متعالٍ تُمحَى أمامه قيمة العلم الإنساني.

هذا هو سقراط المُتاح لنا مَعرفته من خلال محاورات أفلاطون وروايات كسينوفون، وكما تُطلعنا عليه كُتب تواريخ الفلسفة. ولكن نيتشه له سقراط آخر اصطنعه من رأسه إلى أخمص قدميه، وعَرَضه في صورة بشعة ومُزرية صاباً عليه كلّ ازدرائه وغضبه.

لم يكفه ما قاله في "مولد التراجيديا" بل إنه في "أفول الأصنام" زاد في تجذير أفكاره تلك وأمعن في إهانة سقراط وشتمه جهاراً: « سقراط ينتمي، من حيث النشأة، إلى العامّة: سقراط كان من الدهماء. هذا أمر معروف، ونشاهده الآن. كم كان قبيح الخِلقة! القبح بحدّ ذاته هو اعتراض، عند اليوناني هو تقريبا دحض. هل كان سقراط يونانيا بالكامل؟ القبح، في غالب الأحيان، يُعبّر عن تطوّر بالتقاطع، مَعوق بالتّلاقح الهجين [...] إن أنثروبولوجيّي الإجرام يَرون أن المجرم هو قبيح الخلقة. [كما يقول المثل] (Monstrum in fronte, monstrum in animo) "قبيح الوجه، قبيح النفس". لكن المجرم النموذجي هو منحطّ. هل كان سقراط مجرما نموذجيّا؟ [طبعا] هذا على الأقلّ لا يتضارب مع الحكم الذي أعرب عنه ذاك الفزيونومي (العرّاف قارئ تقاسيم الوجه) [...] كان مارّا من أثينا قال لسقراط بأنه قبيح، وبأنه يُخفِي في نفسه كلّ رذيلة مزرية وكلّ نهم. وما كان من سقراط إلاّ أن أجابه ببساطة "أتعرفني يا سيّدي" »[150]. وهكذا دواليك طوال صفحات.

حقيقة أشياء مربكة لعقل الفيلسوف ومُخلّة بروح الفلسفة، وأشكّ في أن الرّجل قرأ محاورات أفلاطون بأكملها، أو تمعّن فيها بجدّية، وإلاّ لما حمّل سقراط مثل هذه التّهم، ولما ألقى بهذا الوابل من الشتائم التي وصفها فيلاموفيتس بأنها جديرة بالنمائم الصّحفيّة.

---

[150] F. NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit den Hammer philosophiert, in Nietzsches Werke, Band 6, p. 68-69.



ما دخْل خِلقة سقراط وقبح وجهه في تعاليمه؟ وما دخل العرّاف في شأن سقراط؟ وكيف يُحكَم على مصير شخص وتفكيره بجماله أو بقبحه أو بانتمائه الاجتماعي؟ أعتقد أنّ هذه الأسئلة لا تُطرح على نيتشه، لأن قناعاته الأرستقراطية الرّجعية تمنعه من التفكير خارج مجالها، ولو تكلّم بهذا الخطاب أحد المثقفين أو حتى واحد من الناس العاديين اليوم، لعُدّ بحق عنصريا ومناهضا لحقوق الإنسان وكرامته. ولكن هذه الأسئلة من الواجب والمشروع طرحها، وبإلحاح، على أتباعه الذين مَرّوا على هذه النقاط الحرجة في تعاليمه مرّ الكرام هذا إن لم يُعتّمُوها أو يُضعِفوا من خُطورتها.

وأعتبرها مُضلّلة وخطيرة جدًا أقوال دولوز التي جاءت في الفقرة بعنوان "صورة الفكر الجديدة" من كتابه "نيتشه والفلسفة"، لأنني أخشى، إن أُخذ كلامه على حرفيّته، أن يقود إلى العنصريّة والتفاضل بين الناس وتكريس اللامساواة والقهر: « ليست مقولات الفكر هي الحقيقي والزائف، بل **النبيل والخسيس، العالي والسافل**، وفقا لطبيعة القوى التي تستولي على الفكر بحدّ ذاته. إن لدينا دائما، من الحقيقي كما من الزائف، الحصّة التي نستحقها: هناك حقائق للسفالة، حقائق هي حقائق العبد[151]».

لا أريد أن أناقش هذا "التصوّر" الانتحاري للحقيقة عند نيتشه، والذي يتبناه دولوز دون تحفّظ، ولكن الشيء المؤرق والمقرف جدًا والذي، بمعنى ما، يَخدش حساسيتنا الإنسانية المعاصرة أن يُقسّم البشرية، براحة بال يُحسد عليها، إلى عبيد ونبلاء لكلّ منهما حقيقته الخاصّة والمناسبة لمكانته الاجتماعية وقيمته الشخصيّة.

أليست بصادمة هذه الأقوال؟ أنا أتوجّه إلى المختصين في فلسفة دولوز أن يسعفونا بإيفادنا معاني هذه العبارات، وكيف ينبغي أن تُفهم في حقيقيتها. لقد قلّبتُها يَمينا وشمالا ورجعتُ إلى النص الأصلي، عَلّيَ أعثر على صيغة مغايرة ربّما تخفّف من حدّتها، لكنني صدمتُ بأن الترجمة العربية كانت حرفية وأمينة، بل وجدتُ أكثر من

---

[151] جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، م. س، ص، ١٣٤.



ذلك وهو أن دولوز في النص الفرنسي أورد عبارات "النبيل والخسيس، العالي والسافل، مُعرّقة"[152]. أنا أتعجّب، حقا، ما الذي حدا بدولوز للتفوّه بهذه القولة وهو يَعلم جيّدا أن الحقيقة العلمية هي فعلا التي كسّرت جدار التفاضل بين البشر، واخترقت حدود الدوائر النخبوية لكي تنتشر كونيا وتصبح في متناول الجميع. الحقيقة العلمية هي أكثر القيم ديموقراطية وتساويا بين الناس، وليست لها أي علاقة بالقوة أو بالوضع الإجتماعي، سواء لمن يكتشفها أو لمن يتلقاها. أليست الحقائق العلمية محرّرة للإنسان، أيّ إنسان كان، من أغلال الجهالة؟ ربّما أنا قائل أشياء بسيطة قد تبدو بديهية للجميع، وربما بداهتها هي التي أنستنا أهميتها المحورية في حياتنا. لكن من حقنا أن نلتفت إلى الوراء ونقوم بموازنة تاريخية لكي نعي بالانجازات العلمية العظيمة، وقدرتها التحررية. كم عاشت الإنسانية على وهم أن الشمس هي إله، وأن الأجرام السماوية هي مصابيح تزيّن قبة السماء؟ آلاف السنين، مذ أن ابتدأ الإنسان يعي بذاته واكتسب القدرة على التأمل والملاحظة. وقد كان سيبقى على تلك الحال لو لم يأت العلم الحديث ويغيّر نظرتنا للكون، مخلّصا العقل الإنساني من أساطير كادت أن تودي به إلى الهاوية. أليس من الأفضل أن يعلم الجميع (دون تمييز طبيقي أو عرقي)، علم اليقين، بأنّ ذاك الجرم السماوي الذي تدور حوله الأرض، أعني الشمس، هو نجمٌ متوسّط الحجم يتكوّن أساسا من كُتلة هيدروجين مُركّزة، يَحدث فيها، بسبب ضغط الجاذبية، تفاعلا حراريا نوويّا هو السبب في الضوء والدفء؟ أقول أليس من الأفضل، ومن الأجدى أن نعلم هذه الحقيقة الثابتة عوضا أن نبقى سجيني استيهامات الأساطير التي تعتبر الشمس قرصا صغيرا يدور حول الأرض، أو إلها ينفخ نارا؟

[152] G. DELEUZE, Nietzsche et la philosophie, Cérès Éditions, Tunis 1995, pp. 144- 145. « Une nouvelle image de la pensée signifie d'abord ceci : le vrai n'est pas l'élément de la pensée. L'élément de la pensée est le sens et la valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais le noble et le vil, le haut et le bas, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même. Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons : il y a des vérités de la bassesse, des vérités qui sont celles de l'esclave ».



ولكن الشيء المؤرق والمُقرف جدًا والذي، بمعنى ما، يَخدش حساسيتنا الإنسانية المعاصرة ليس عدم اعتراف دولوز بشمولية وديموقراطية الحقيقة، بل بتقسيمه البشرية، هكذا براحة بال يُحسد عليها، إلى عبيد ونبلاء لكلّ منهما حقيقته الخاصّة به، والمناسبة لمكانته الاجتماعية وقيمته الشخصيّة.

كان على الرّجل أن يُعارض للتوّ ودون تردّد هذا الرأي العنصري، وأن يتملّص منه ويُنبّه على أخطائه ومخاطره، لكنّه لم يفعل ذلك ومرّ على أقوال نيتشه دون أن تثير فيه أي تساؤل أو حيرة. أنا لا أذهب إلى حدّ اتهام دولوز بالعنصرية، فهذه آخر ما أفكّر فيه حقا؛ وربّما تكون أعماله مخالفة لأقواله. نيتشه عاش في فترة ما زال فيها المجتمع الأوروبّي يرزح تحت واقع الأفكار الهرميّة الرجعية ولم يتخلّص تماما من فكرة العبوديّة، لكن عصر دولوز هو عصر انقضت فيه العبودية وأذِنَ الاستعمار بالأفول وأخذت الشعوب المقهورة في التحرّك نحو الاستقلال. وهي أحداث عاشها الرجل وعاينها شخصيّا. وقد يكون قد تعاطف مع تلك التحركات الشعبيّة، وتظاهر في باريس ضدّ الاستعمار أيام حرب التحرير الجزائرية، إلاّ أن النقطة الحرجة هي تنظيره وطريقة عرضه لفلسفة نيتشه، دون حدس جانبها الرجعي. فتقسيمه المانوي للإنسانية، وذِكر العبيد بالحرف الواحد، لا كطبقة مقهورة بل كمجموعة بشرية هجينة وضيعة وخسيسة، هو تناقض خطير لا يخدم قضايا الضعفاء والمقهورين فضلا عن صناعة الفلسفة العظيمة.

أمّا أن يَنساق أحد الفلاسفة العرب المعاصرين مع فكر دولوز ويُردّد حرفيّا عباراته تلك دون أن تولّد فيه أي نوع من الحيطة والتملّص والنقد، فهذا أمر مثير للعجب المضاعف حقّا، إن لم يكن مثيرا لخيبة أمل مريرة. في كتابه "أسس الفكر الفلسفي المعاصر" يُورد المفكّر المغربي **عبد السلام بنعبد العالي** أطروحة نيتشه التفاضليّة العنصريّة ويردفها بتعليق دولوز: « إن التراتب يحتلّ ضمن الحقل الجينيالوجي مكانة هامّة، فهو من جهة مصدر القيم، ومن جهة أخرى مصدر اختلافها، ذلك أن معنى الشيء، كما بيّن دولوز " هو علاقة الشيء بالقوّة التي تمتلكه،



وقيمة شيء ما، هي تراتب القوى التي تعبّر عن نفسها من خلال هذا الشيء من حيث هو ظاهرة مركّبة. وعندما يقول نيتشه في مقدّمة كتابه إنساني مفرط في الإنسانية، بأن التراتب هو "قضيتنا الرئيسية" فهو لم يقصد شيئا آخر سوى أن يبرز أن تحديد كيفية صدور القيم متوقّف على هذا العنصر التراتبي الذي يقسم العالم بمواضيعه ورموزه إلى تعارضات مختلفة: إلى أدنى وأعلى، وضيع ونبيل، شرّير وطيّب، سطح وعمق[١٥٣]».

كان على الفيلسوف المغربي أن يُنكر على دولوز وعلى من أوحى إليه بهذه الفكرة التراتبية الهرمية البغيضة التي تُفرّق بين الناس، وتفاضل بينهم على أساس امتلاكهم لأسباب القوة. من المفروض أن يعارض هذا التصوّر الأرستقراطي الذي يُعطي الحقّ للطرف القويّ والنبيل والأعلى بخلق القيم جميعا بما فيها قيمة الحقيقة التي يجب أن تكون موضوعيّة، كلّية وشاملة للإنسانية بما هي كذلك. ولكنّه لم يفعل ذلك وهذا شيء يدعو للأسف، بل انساق مع التيار وساق معه قارئه في وحل تلك الكلمات التي لا يمكن وصفها إلاّ بالعنصريّة.

واظنّ أن دولوز لم يُغيّر من موقفه هذا بل زاده تجذيرا بصورة جدّ رهيبة. بعد مرورة سنتين على صدور كتابه نيتشه والفلسفة (١٩٦٢)، وفي الملتقى العالمي للفلسفة الذي جرى بروايومون (١٩٦٤). أعاد الكرة وقال مُمجّدا طريقة نيتشه في عدم الاكتراث بالانسجام المنطقي، بأنها عائدة أساسا إلى سيكولوجيا القناع، إلى المواضع القناعية التي ترفض التوصل إلى كشف الوجه الحقيقي للأشياء «لأن وراء كل قناع هناك قناع آخر[١٥٤]». « السبب العام لوجود أشياء مخفية، عند نيتشه وفي أعماله، هو سبب منهجي. كل شيء له معان متعددة تُعبّر عن القوى وتحوّل القوى التي تؤثر فيها». ثم إن حسب دولوز تعدد هذه المعاني لا يجعل من قيمة الدوالّ متساوية في ما

---

[١٥٣] عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر. مجاوزة الميتافيزيقا. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٠ (الطبعة الثانية)، ص، ٣٠.

[154] G. DELEUZE, Sur la volonté de puissance et l'éternel retour, in Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967, p. 276.



بينها، على الرغم من أنه أكّد، مثلما فعل فوكو، على لاتناهي التأويلات. فيصل التفرقة بين المعاني ليست الحقيقة والخطأ، لأن هذه الثنائية كفت عن أن تكون فاعلة في فكر نيتشه، فيصل التفرقة، أو ما دعاه دولوز بـالعمق الجديد يكمن في مكان آخر: « النبيل والوضيع، الأعلى والأسفل، أصبحت هي المبادئ الحايثة للتأويلات والتقييمات. على أنقاض المنطق تقومان طوبولوجيا وطبع: هناك تأويلات تفترض طريقة عالية أو وضيعة في التفكير، في الإحساس وحتى في الوجود، وأخرى تشهد بنبالة، بسخاء، بإبداع ... إلى حدّ أن التأويلات يُحكَم عليها، قبل كلّ شيء، بالصنف [طبيعة الشخص] الذي يؤوّل، وتتخلّى عن سؤال 'ماذا؟' لكي تهتمّ بسؤال 'من؟'[155] ».

إذا فهمتُ جيّدا دولوز، وإن لم أخطئ، فإن حقيقة ما لا تُقاس بدرجة إقناعها أو بمطابقتها للواقع، بل هي مرفوضة أو مدحوضة طبقا لمظهر من تفوّه بها أحاسيسه وطريقة عيشه. هنا ندخل في مناطق خطيرة حقا، ورأس الداء هو نيتشه الذي قال، كما رأينا أعلاه، بأن قبح سقراط كمين بأن يدحض فكره بالكامل، لأن العالم اليوناني يحبّ الجمال وينفر من الدمامة. دولوز على نفس خطّ نيتشه، ولكن بعبارات، تبدو مهذبة، يرى هو أيضا أن إشكالية التواصل الفلسفي لا تتركّز في محتوى أفكار الفيلسوف، بل في طبعه.

لن أشطّ إن قلتُ بأن هذه الاستيهامات لا تقضي فقط على روح الفضول النظري، بل تزكّي الأخطاء والأفكار الناشزة فقط لأنها صادمة لعقولنا، وخارجة عن المألوف. لم يسأل أحد من أتباع نيتشه: هل هي صحيحة فكرة أن الجمال عند اليونانيين هو فيصل التفرقة بين الصحيح والباطل، بين الفضيلة والرذيلة؟ أكان سقراط هو النشاز؟ أكان المجتمع اليوناني كلّهم جميلين خلاّبين؟

كم نحن بعيدون عن المواقف الحصيفة للفيلسوف الروماني شيشرون، والتي كان من المفروض أن يعرفها نيتشه الفيلولوجي من خلال مطالعاته للكلاسيكيات. وأودّ

---

[155] Ibid, pp. 276-77.



المواصلة في التركيز على هذه القضية لأن تغلغل تهجمات نيتشه على سقراط غدت قناعة تتردد حتى في الكتب المدرسية، أما جانبها الفولكلوري فقد استقر هو بدوره في أذهان المثقفين المحدثين، وأصبح أمرا مُجمَعا عليه وتتناقله الأفواه يمنة ويسرة.

البعض من المفكّرين يردون تعابير نيتشه وأفكاره بموضوعية، لكن دون التعريج على قاعدتها الرجعية واستتباعاتها الخطيرة. المفكر التونسي سليم دولة، مثلا، لم ير أي اعتراض، ولم يشعر بأي استفزازا لحساسيته الفلسفية، من قذف نيتشه لسقراط، بل هو يردد تلك التهجمات التي أُلقِيَتْ على كاهل سقراط دون أن تثير في صاحبنا أيّ نوع من التملّص أو النقد. يَكتبُ مثلا في إحدى مقالاته: « ومن هنا نفهم ربما لماذا اعتبر صاحب كتاب "أفول الاصنام" نيتشة، سقراطا "مجرما نموذجيا" قد أجرم في شأن الاحتفال بالحياة وأجرم في شأن الروح الدينيوزية والإيروسية، وهذا الموقف السقراطي المدان نيتشويا أرجعه نيتشة الى علة ثابتة في سقراط، وهو أنه دميم وهجين وليس يونانيا خالصا، فكأنما أراد ذلك الحكيم "الشعبي" بالمعنى السوقي، أن يثأر لدَمامته من الجمال الجسدي (la beauté physique) فحَوّل وجهة الحياة من الأرضي، من الحيواني النبيل، إلى السّمائي، إلى اللامرئي.. من هنا نفهم البلاغ النيتشوي ضد الامر السقراطي: "لن ندسّ بعد الآن الرأس في تراب السماء، لكن لنرفعها رأسا أرضية تعطي للأرض معنى... لقد أعدنا الإنسان ثانية إلى الحيوانية"[١٥٦]».

النقطة المركزية لا تكمن في إجرام سقراط إزاء الحياة والإيروس، رأس المسألة هو ربط فكر سقراط بدمامته، أو بالأحرى تأويل فكره من خلال مظهره الخارجي.

نحن نعجب حقا كيف يُحكم على مفكّر ما انطلاقا من جماله أو قبحه، كيف تُقيَّم أفكاره وانتاجاته الأدبيّة على أساس مظهره وتقاسيم وجهه؟ فكما لو أن صناعة الفلسفة العظيمة لا تفعل مفعولها وليست قادرة على تغيير ميولات الشخص أو

[١٥٦] سليم دولة، حول سؤال الحب: اللجوء العاطفي أخطر من اللجوء السياسي!، مجلة دراسات، العدد الأول ٢٠٠٧.



تهذيب نزعاته وأهوائه، أو حتى القضاء على رذائله. لقد ردّد نيتشه عبارة العرّاف زوبيروس (Zopyrus) الذي، كما ذكر شيشرون، كان « يدّعي بأنه يستطيع أن يحدس أخلاق الناس وطبعهم من الجسد والعينين والوجه والجَبين[157]». وشيشرون يستغرب بشيء من الاستنكار كيف أن زوبيروس هذا أوصَلته عرافته إلى وصف سقراط بأشياء لا تنطبق عليه بتاتا. لقد نعتَه بأنه «غبيّ (stupidum)، وخَشِن (bardum) نظرا لأنه لا يملك التقعيرة في أسفل العنق (quod jugula concava non haberet) ويقول بأن تلك البؤرة مُغلقة (obstructas) ومسدودة (obturatas)، واضاف بأن سقراط هو زِير نساء (mulierosum)[158]». لكن ألقيباد (Alcibiade) سَخِر من العرّاف لأنه يَعلَم بالتجربة أن سقراط لم يكن قط زير نساء. وفي موضع آخر يقول شيشرون بأن أصحاب سقراط وأتباعه استهزؤوا بالعراف الذي عدّد مجموعة من الرذائل الوهمية، ناسبا إياها إلى طبيعة مُعلّمهم. لقد أخطأ العراف بعلمه الوهمي وأصبح مَحلاً للسخرية، لكن سقرط تدخّل وانتشل العراف، مُعزّيا إياه بقوله إن تلك الرذائل فعلا كانت مطبوعة في داخليته (sibi insita)، ولكنه تخلّص منها عن طريق العقل (sed ratione a se deiecta)[159].

الفكرة التي يودّ شيشرون استخلاصها هي أن الحُكم على أي إنسان، وخصوصا المفكّر، من خلال مظهره الخارجي هو خطأ فادح، وقد يؤدي بمن يُلقي بأحكامه إلى السخرية من طرف المقرّبين. ثم إننا من حيث المبدأ نعارض استيهامات نيتشه التي كثيرا ما رددها المثقفون، لأن صفات الإنسان وطبعه ليست هي بالسجن المؤبد، أو بالقدر المحتوم، الذي لا يمكن التملّص منه أبدا. الدرس السقراطي يبيّن أنّ الرذائل يمكن أن تُداوى عن طريق العقل، وأنّ تَعاطي الفلسفة هو الترياق الأنسب لمحو الرذائل.

---

[157] M. T. CICERO, De fato, BUR, Milano 2003, p. 50.
[158] Ibidem.
[159] M T. Cicero, Tuscolanae disputationes, BUR, Milano 1996, p. 440.



لكن نيتشه لا يرغب في العقل ولا في الفلسفة لأن خطابه حول سقراط هو خطاب له نفس مواصفات الخطاب العنصري السائد في عصره وفي العصر الحاضر، ولا يرقى أبدا إلى مستوى التنظير الفلسفي على الإطلاق. والدليل على ذلك أنه رفع عن سقراط يونانيته بسبب دمامته، وقال بأنه هجين، ثم في فترة لاحقة رفع عن فاغنر ألمانيّته وشكّ في كونه ينتمي إلى الحضارة الغربية الآرية (مُضمرا القول بأنه يهودي)[١٦٠]. لا أودّ أن أناقش هذه الترهات، لقد أوردتها غصبا عنّي، ومن باب الإعلام فقط، لكي يتحلّى القارئ بالحصافة، ويدرك أنّ على الفلاسفة العرب التثبّت ممّا يأتيهم من بعض المفكرين الغربيين وأن يربطوا حلقات الماضي بالحاضر. فعلا هذه الفكرة المركزية في تلويناتها المتعددة والتي تتمحور حولها جميع التيارات العنصرية اليوم في أوروبا وأمريكا لم تنقضِ بعد، لكنها تزحزحت فقط عن مكانها، فحلّ المسلمون والعرب الآن محل نقيض الآري (اليهودي)، وأصبحت حضارتنا، وإرثنا الثقافي ودِيننا وفنّنا كلّها في عداد الضدّ الطبيعي لحضارة ما يسمى بالمسيحية ـ اليهودية.

أعود إلى ما كنت فيه وأقول: مَن تمعّن في كتابات نيتشه وقارنها بالمنظرين الرجعيّين المعاصرين له والسابقين، لوجدنا تطابقا مذهلا بينهم: عداء كبير لمبادئ

---

[١٦٠] ف. نيتشه، الحالة فاغنر. مشكلة لمحبي الموسيقى، الأعمال الكاملة ج. ٦، ص، ٤١. في إحدى الملاحظات على أسفل الصفحة يقول نيتشه: « هل كان فاغنر ألمانيا؟ إن لدينا بعض العلل لطرح هذا السؤال. من الصعب العثور عنده على أي تقاسيم ألمانية. كتلميذ كبير تعلّم محاكاة كثير من الأشياء الألمانية ـ هذا كل ما في الأمر. طبيعته ذاتها تناقض كل ما اعتبر حتى اليوم بأنه ألماني: لكي لا نتكلم عن الموسيقي الألماني! أبوه كان ممثلا اسمه (غاير Geyer) [نسر]. النسر هو تقريبا عُقاب... كل ما رُوّج له إلى حد الآن كـ"حياة فاغنر" هو خرافة ملفقة، هذا إن لم يكن أبشع. أعترفُ بتحرزي من أي نقطة شهد بها فاغنر لنفسه. فهو لا يملك أي عزة نفس لكي يُفصح عن حقيقة تخصه هو بالذات، لا أحد كان أقل عزة نفس منه؛ لقد بقي، كفكتور هوغو (Victor Hugo)، أمينا لذاته حتى في كتابة سيرة حياته ـ بقي كوميديا». في هذه الملاحظة، التي سماها، أحد الدارسين الإيطاليين، شريرة (cattiveria)، نيتشه يلعب على التقارب بين لقب النسر بالألمانية (Geier) ولقب العقاب بالألمانية (Adler) وهذا الأخير متداول كثيرا بين اليهود الألمان. نيتشه لعب على هذا الترادف لكي يوعز بأن فاغنر هو ابن طبيعي للودفيغ غاير (Ludwig Geyer) وهو الزوج الثاني لأمّ فاغنر وبالتالي فإن فاغنر يهودي النسبة. لا أدري إلى أي مستوى منحط وصلت تخمينات هذا الفيلسوف.



الثورة الفرنسية، للتنوير، للعلم، للديمقراطية، وللسلم والأخوّة. والعجب العجاب أن يُعَدّ نيتشه « مفكّرا تنويريا ينتمي إلى تراث فكر الأنوار[161]»، كما زعم تيودور أدورنو (Theodor Adorno) أحد أعلام مدرسة فرنكفورت. كَمْ كنتُ أتمنّى أن يكون أدورنو، عند إفصاحه هذا الرّأي، مازحا أو في غيبوبة! لكن لا هذا ولا ذاك. لقد تفوّه بتلك الكلمات بجدّ وفي وعي تامّ منه. لن أبالغ إن قلتُ بأن رأي أدرنو حول تنويرية نيتشه يُشبه إلى حدّ بعيد ما كتبه أحد الصحفيين الأمريكان بمناسبة وفاته: « الأستاذ نيتشه واحد من أبرز الفلاسفة الألمانيين المحدثين، ويُعتبر رسول العقلانية الحديثة المشطّة وواحد من مؤسسي المدرسة الإشتراكية[162]». هكذا تُصنع الأساطير، وهكذا تترسخ في الوعي العمومي، وتمتدّ لتكتسح جمهور أنصاف المتعلمين، دون أن تخشى معارضة المعطيات العينية.

لكن على الرغم من أدورنو وجماعته أظن أنني برهنت على العكس: نيتشه كان من أشدّ أعداء التنوير وأكثرهم مناهضة وكرها للعقل والعلم، وهذه من بين الثوابت الراسخة في حياته النظريّة منذ بداية انتاجاته الفكريّة حتى آخرها[163].

---

[161] وَرَدت في لقاء بين هوركهايمر، أدورنو وغدامير، ونشر الحوار في:

M. HORKHEIMER, Gesammelte Schriften, Band 13, S. 112-120, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1989. (trad., it., Dialogo su Nietzsche, a cura di Serena Piersanti, in MicroMega. Almanacco di filosofia, 5/2003, p. 341-349. cit, p. 347)

[162] The New York times, August 26, 1900, p. 7, col. 4., cit, in B. LEITER, Nietzsche on Morality, 2002 Routledge, London, p. 289.

[163] انظر كيف يصوّر أحد الكتاب التونسيين فكرة التنوير عند نيتشه: « في مقابل الأنوار القديمة التي كانت تسلك سبيل القطيع الديمقراطي، سبيل المساواة بين الجميع، تريد الأنوار الجديدة أن تكشف الطريق للطبائع المسيطرة، بأي معنى يُباح لهم فعل كل ما لا يكون أناس القطيع أحرارا في فعله». أنا أتساءل، بالله عليكم، هل في هذا التميز العنصري والعداء للديمقراطية، وقانون الغاب هناك بصيص من التنوير؟ أنا أعجب حقا كيف يختم هذا المؤلف كتابه عن نيتشه بإيراد هذا التقسيم المانوي للإنسانية ويجعل منه رمزا للتنوير. وبخصوص قولة أدورنو المُدوّخة، من أن نيتشه ينتمي إلى تراث الأنوار، يقول: « لعل ذلك ما يفسر حرص أدورنو مثلا على ضرورة تحرير نيتشه من كل الأحكام المزلية التي نُسجت حولهُ والتي تجعله معاديا للعقل ومدافعا عن اللامعقول». لم يكتف بهذا، بل إنه ردد في بداية كتابه أقوال نيتشه كما لو أنها أشياء جديدة وفذة، مثل اتهامه



ولتدعيم رأيي هذا أودّ أن أحاجج أصحاب التنوير النيتشوي بشأن نقطة فاصلة تهمّ بالخصوص الموقف من الحرب. الفلاسفة التنويريون ناهضوا منطق القوة، أدانوا الحروب العدوانية، ونادوا بمجتمع سلمي خالٍ من الحروب. يكفي الإطلاع على كلمة "حرب" الواردة في "قاموس الفنون" الذي دونه ثلة من خيرة المفكرين التنويريين في القرن الثامن عشر حتى نتأكد من ذلك.

حرب وسلم هما الضد للضدّ. السلم كما يكتب الفيلسوف التنويري مُوقّع هذا المقال: « هو الراحة التي يَنعم بها مجتمع سياسي، سواء في الداخل، بفضل النظام الرشيد السائد بين أفراده، أو في الخارج، بفضل التفاهم وحسن الجوار مع الشعوب الأخرى [...] السلم يمنح القوة للدّولة؛ يحفظ النظام بين المواطنين؛ يترك للقوانين سلطتها الضرورية؛ يُساهم في تكاثر النسل، في ازدهار الفلاحة، التجارة؛ بعبارة واحدة، يمنح الشعوب تلك السعادة التي هي غاية كل مجتمع[١٦٤]». في الطرف النقيض تأتي الحرب: « التي هي ثمرة انحراف الإنسان؛ إنها مرض عضال وعنيف يَنخر الجسم السياسي ... الحرب تُفقِر الدول من مواطنيها؛ تُعمّم الشغب؛ القوانين يجب أن تصمت أمام الاباحة التي تنشرها؛ إنها تجعل هشة حرية المواطنين وممتلكاتهم، تشوّش وتُهمِل التجارة، وتتلف الأراضي. ولا حتى أكثر الانتصارات إشعاعا يمكنها أن تُعوّض شعبا ما، من فقدان جمع غفير من أفراده الذين ضحت بهم الحرب».

بالعدمية الناقصة" « كانط، عبيد المعرفة، روّاد الاشتراكية، روّاد نظريات التقدم، ورواد الديمقراطية الحديثة»، ثم يواصل قائلا بأن أساس انتقادات نيتشه للاشتراكية مرده « أنها أحلّت محل الإله الميت فكرة "التاريخ" و"التقدم" وتبجيل السعادة الجماعية، سعادة القطيع». أشياء لا تُصدّق حقا، للمزيد. انظر: نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس ٢٠٠٥، ص، ١٤٤ ـ ١٤٥، و ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

[164] Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri (1751-1772), trad. it., a cura di A. Pons, 2 voll., Milano, Feltrinelli, 1966, II, p. 453. Cit, in G. RICUPERATI, Pace e guerra nella cultura europea del Settecento. Problemi di ricerca fra antitesi e dilemma, in "Studi settecenteschi" 22, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 25-40.



ليس هناك مثال أعلى لأجله تتحارب البشرية، بل إن الغايات الخسيسة هي دائما محركها. فلأجل « الطموح، البخل، الغيرة، الدناءة، البشرية نهبت، أحرقت، ذبحت بعضها البعض. ولكي يفعلوا كل ذلك بأكثر حذق، اخترعوا قواعد ومبادئ صنفوها تحت اسم 'فن القتال'، وقد أضفوا على ممارسة هذه القواعد، فخرا ونُبلا وعزة [...] مِن الحرب لا تولد إلاّ أعمال نهب وجرائم؛ لا يلازمها إلاّ الخوف والجوع والدمار؛ إنها تُمزّق أفئدة الأمهات والأزواج والأبناء؛ تُتلف الحرث، تهلك النسل، وتحوّل المدن إلى رماد. الحرب تُنهك قوى الدول في عزّ ازدهارها؛ تُعرّض المنتصرين إلى التغيرات المأساوية للدهر، تُخرّب أخلاق الأمم، وتجعل حالتهم أكثر بؤسا من قبل[١٦٥] ».

لم أر إدانة للحرب أوضح وأقوى من هذه، وهي كذلك لأنها نابعة من تصوّر تنويري إنسانوي للتاريخ. أعطوني نصا واحدا لنيتشه يُدين فيه، بصريح العبارة منطق، القوة والحرب. أنا أتحدى أي نيتشوي أن يريني نصا واحدا، أو حتى إرهاص فكرة تُوري عن نزعة سلمية كما نجدها عند فلاسفة التنوير.

١٦. السعادة وحسن البقاء

أعود إلى نص نيتشه: ماذا يَقبع تحت العلم والنظرية البحتة والثقافة السقراطية؟ وإلى ماذا تؤدّي تلك الذهنية الوضعية العلمية؟ إنها تؤدي، حسب نيتشه، إلى مخاطر اجتماعية كبيرة من بينها التفاؤل اللامحدود[١٦٦] « Der unumschränkt sich Wähnende Optimismus ». والأكثر خطورة هو أن ثمرات ذاك التفاؤل تنعكس سلبيّا على المجتمع وعلى تركيبة أفراده، ذلك لأن التفاؤل يَبثّ « الاعتقاد في السعادة الدنيوية للجميع (der Glaube an das **Erdenglück** Aller)». يجب التمعّن في هذه العبارة « Erdenglück » التي تتكوّن من كلمتين: الأولى « Erde »

---

[١٦٥] ن. م، ص، ٢٥.

[١٦٦] ف. نيتشه، مولد التراجيديا، م. س، ص، ١١٧.



وتعني الأرض أو الدنيا، والثانية « Glück » وتعني السعادة. مَن هي الأطراف المقصودة بهذه المماحكة؟ ولِمَ هذا الرفض لمطلب السعادة؟

إن فكرة إمكانية تحقيق سعادة الإنسان عاجلا في الحياة الدنيا، هي من بين أسس الفكر الفلسفي اللائكي، وقد عُورضت، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم المسيحي واليهودي، بشدّة من طرف اللاهوت لأنها تُفرغ مفهوم الخلاص الأخروي من أي محتوى، بل تُنكر وجود عالم خارج هذا العالم وحياة بعد الحياة الدنيوية.

اللاهوتيون الكاثوليك والبروتستانت لا يَقبلون بفكرة إمكانية الإنسان الظفَر بالسعادة في هذه الحياة الدنيا، ولم يَقبلها حتى بعض المفكرين الشبه مُتديّنين. فولتير يقول بأن باسكال (Pascal) يَعتبر العالم بأسره مكوّنا من جملة من الأشرار والتعساء مخلوقين لكي يُلعَنوا، ولكن الله اختار منهم منذ الأزل بعض الأرواح (واحدة على خمسة أو ستة ملايين) للخلاص[١٦٧]. الفيلسوف التنويري يَسخر من هذه القسوة المؤمنة التي تقذف بكل البشرية في النار لمُجرّد تذوّق " لُمجَة إجرامية (déjeuner criminel)"[١٦٨]. وفي موضع آخر يقول بأن باسكال يَتلذذ بتصويرنا كلنا أشرارا وتعساء؛ فهو يكتبُ ضدّ الطبيعة الإنسانية بنفس القوّة التي كان يكتب بها ضد اليسوعيين؛ يُلقي على طبيعتنا تُهَما لا تنطبق إلاّ على بعض الناس: إنه يسبّ الطبيعة البشرية بفصاحة لا مثيل لها. لكن حسب فولتير، نحن لسنا أشرارا ولا تعساء كما يصوّرنا كاره البشر العظيم هذا[١٦٩].

---

167 VOLTAIRE, Traité de métaphysique, in Œuvres complètes de Voltaire T. XIII, Paris, Librairie Hachette et Cie 1890, p. 119. « Pascal regarde le monde entier comme un assemblage de méchants et de malheureux, créés pour être damnés ; parmi lesquels cependant Dieu a choisi de toute éternité quelques âmes, c'est-à-dire une sur cinq ou six millions, pour être sauvées ».

168 VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, art. « Péché originel », in Œuvres complètes de Voltaire T. IX, Paris 1876.

169 Ibid, Premières remarques sur les Pensées de Pascal, in Œuvres complètes de Voltaire T. XXXIII, Paris 1890, p. 18. « Il me parait qu'en général, l'esprit dans lequel M. Pascal écrivait ces Pensées, était de montrer l'homme dans un jour odieux; il s'acharne à nous peindre tous méchants et malheureux; il écrit contre



وهذا الرفض لحالة التعاسة الدائمة المتولدة من أسطورة الخطيئة الأصلية، ثم المطالبة بحق الناس في نيل السعادة الدنيوية « هما جزء مُكوّن من التهيئة الإيديولوجية للثورة الفرنسية[١٧٠]».

البند الأوّل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن ينصّ على أنّ « غاية المجتمع هي تحقيق السعادة للجميع[١٧١]» والبند ٢١ يؤكّد على أن « المساعدات العمومية هي دين مقدّس. يجب على المجتمع تلبيَة حاجيات المواطنين المعوزين (التعساء " Malheureux)، إمّا بتوفيرهم شغلا أو بإتاحة وسائل العيش لأولئك الذين لا يَقدرون على العمل[١٧٢]». أحد قادة الثورة الفرنسية سان جوست قال بأن فكرة السعادة « هي فكرة جديدة في أوروبّا [...] لا تسمحوا بأن يكون في البلاد إنسان فقير وتعيس [...] فلتعلم أوروبّا أنكم لا تريدون بعد اليوم أن يكون على أرض فرنسا إنسان تعيس، ولا طاغية [١٧٣]».

السعادة، مِن فكرة فلسفية بحتة تتمثّل في المتعة النظرية كما عرضها أرسطو في أخلاق نيقوماخوس وكما عرفها فلاسفة الإسلام، نزلت إلى الواقع وأخذت بعدا اجتماعيا مادّيًا. البؤس والشقاء والتعاسة لم تعد تُعتبَر، حسب هذا الطرح، نتائج

---

la nature humaine à peu près comme il écrivait contre les jésuites. Il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes : il dit éloquemment des injures au genre humain. J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime ; j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchant ni si malheureux qu'il le dit ».

[170] D. LOSURDO, La felicità e la rivoluzione, in La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana. Urbino, 26-29 Aprile 2001. a cura di Pasquale Venditti., p. 176.

[171] Article 1. - Le but de la société est le bonheur commun.

[172] Article 21. - Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

[١٧٣] ذكره،

D. LOSURDO, La felicità e la rivoluzione, in La filosofia e le emozioni. op. cit, p. 176.



أسباب قاهرة أو قدرا منزّلا يجب الانصياع إلى حتميّاته، بل هي نتيجة نظام اجتماعي محدّد وخيار سياسي واضح. لهذا فإن اضطهاد وتجويع حتى فرد واحد من المجتمع، يجعل من التمرّد « حقا مقدسا وواجبا لا مَحيد عنه».

نيتشه ينظمّ إلى الفكر الرجعي المناهض للثورة الفرنسية وللمدّ الاشتراكي: الاعتقاد في إمكانيّة السعادة الدنيوية لا يؤدّي، حسب رأيه، إلاّ إلى زرع الفتنة وبث روح الثورة في أنفس الطبقة الوضيعة. فعلا « لا شيء أكثر رعبا من طبقة عبيد برابرة (barbarischen Sklavenstand) تعلّمت اعتبار وجودها الذاتي كظلم وتُستعدّ للانتقام ليس فقط لنفسها بل لكلّ الأجيال اللاحقة[١٧٤] ».

ويكفي للتدليل على أن الموقف الذي اتّخذه نيتشه يندرج في إطار الفكر الرجعي مقارنته بمواقف بعض المُنظرين المعاصرين له والذين ركّزوا على أن إرادة تحقيق السعادة الدنيوية هي الدافع الأوّل للتحركات الشعبية: إثر أحداث كُمونة باريس أرجع رينان سبب الدمار الذي حدث في فرنسا إلى فكرة السعادة التي حرّكت العامة وجعلتهم يتطاولون على النظام وعلى الملكية الفردية.

يجب اجتثاث هذه الفكرة من رؤوس الفقراء وامتصاص غضبهم، وإقناعهم بأن سعادتهم تكمن في بقائهم على نفس تلك الحالة. ونيتشه يصرخ ويزمجر ضدّ أولئك الذين يريدون إخراج العمّال العبيد من حالة الدونيّة التي هم عليها إلى حالة أفضل: « هؤلاء التعساء زارعي الفتنة [الاشتراكيون] الذين قضوا على حالة البراءة التي كان عليها العبد عن طريق ثمار شجرة المعرفة! وها هو الآن يجرّ وراءه من يوم لآخر أكاذيب واضحة، معروفة لكلّ من كانت لديه القدرة على النظر بعمق في تلك المبادئ المزعومة، مثل المساواة الكونية وما يُسمّى بالحقوق الأساسيّة للإنسان، الإنسان بما هو كذلك، أو كرامة الشغل[١٧٥] ».

---

[١٧٤] ف. نيتشه، مولد المأساة، م. س، ص، ١١٧.

[١٧٥] ف. نيتشه، الدولة اليونانية ـ خمس مقدمات لخمسة كتب لم تُكتب بعد، ضمن الأعمال الكاملة، ج. ١، ص، ٧٦٥ ـ ٧٦٦.



خطيئة الاشتراكيين الكرهين تكمن، حسب نيتشه، في تقويضهم تلك الغريزة الصافية عند العبد ـ الشغيل وتدميرهم ذاك الإحساس بالبساطة دون ادعاءات مفرطة: « مَن مِن الأوباش (Gesindel) المحدثين أكثر كرها عندي؟ إنهم أوباش الاشتراكيين، رُسل المنبوذين شاندلا الذين يقوّضون الغريزة والسرور والإحساس بالرضا التي يشعر بها العامل في وجوده المحدود ـ الذين يجعلون منه إنسانا حسودا ويُعلّمونه أخذ الثأر... الظّلم لا يكمن في حقوق لامتساوية، بل في ادّعاء حقوق متساوية [176]».

الاشتراكيون حطموا الشروط التي تجعل من شخص ما في نفس الوقت « فقيرا، مسرورا وعبدا[177]» (arm, fröhlich und Sklave) تلك الحالة البريئة المملوءة غبطة ورضا التي كانت عليها الطبقة المسحوقة قبل أن تعمد الدعاية الاشتراكية إلى بثهم « أماني مجنونة (tollen Hoffnungen)[178]».

ما الحلّ إذن؟ الحلّ الذي يقترحه نيتشه يَهمّنا نحن العرب لأنه جاء على حسابنا وعلى حساب أجدادنا الذين ذاقوا منه الأمرّين: الطبقة الشغيلة، إن لم يكن بالمقدور إلجامها وقهرها، يجب عليها أن تغادر أوروبّا، أن تشق طريق الهجرة نحو أراضٍ بكر وتصبح مالكة وسيّدة هناك. يجب على الساسة أن يُشجّعوا تعساء أوروبا لتغيير المكان، والاستعداد لمجابهة المخاطر والمغامرة والحرب للتخلّص من شغب العمّل ـ العبيد وتهدئة الأوضاع الداخليّة: « فضيلة أوروبّا مع هؤلاء العمّال هي في إرسالهم إلى الخارج؛ وما هو في داخل الوطن أصبح تضايقا خطيرا ونزعة إجراميّة، خارجها سيكون ذا طبيعة متوحّشة وجميلة وسيُسَمّى بطولة[179]». إنّه الاستعمار بأمّ عينه، ونيتشه يذكره بصريح العبارة (Colonisten Züge). لا يَخفى على أحد أن هذا الحلّ لم

---

[176] ف. نيتشه، عدوّ المسيح، الأعمال الكاملة، ج. ٦، ص، ٢٤٤.

[177] ف. نيتشـــه، الأعمـــال الكاملـــة ٣، ص، ١٨٣

[178] ن. م، ص، ١٨٤.

[179] ن. م، ن. ص.



يبقَ حبرا على ورق بل أصبح برنامجا نافذ المفعول وقد عملت به أوروبّا وكلّ القوى الإمبريالية للتخفيف من حدّة الصراعات الاجتماعية في الداخل وتصدير القهر والاستغلال والعبوديّة خارج أراضيها.

١٧. الفيلسوف المتناقض والمُنظّر الرّجعي

نيتشه، كما وصفه الفيلولوجي الكبير **فيلاموفيتس**، هو فيلولوجي حالم، وعندما كفّ عن أن يكون فيلولوجيا وحالما، وأولج نفسه في ميدان الفلسفة فإن الرجل أصبح فيلسوفاً متناقضا، ومتهافتا. وتناقضه صريح وجليّ بحيث أنّ المدافعين عنه أصابهم الذهول والامتعاض، وعوضا عن التنبيه عن ذلك فإنهم اصطنعوا كلّ المعاذير والتأويلات الملتوية إمّا لإظهار انسجامه المزعوم، والعمل على إسكات ذاك التوتر، أو الاعتراف به، ثم والاجتهاد في جعل التناقض فضيلة والانسجام رذيلة[١٨٠].

بعد مرور سنين عديدة وحينما أعاد استذكار تلك الحادثة، أي حادثة صراعه مع نيتشه حول جوهر التّراجيديا، قال فيلاموفيتس « لقد عمل بنصيحتي: تَرَكَ كرسيّه الجامعي والعِلم وأصبح نَبيّا لدين ما هو بدين، ولفلسفة ما هي بفلسفة[١٨١]».

لا يمكنني أن أضيف شيئا على حكم من عرفه من معاصريه كـفيلاموفيتس، ولكن شيئا ما لا بدّ من قوله وهو أن نيتشه قبل التوجّه نهائيّا نحو الفلسفة حاول في ميدان الموسيقى وأراد مزاحمة فاغنر في عقر داره. وهذا التصرّف هو برهان على سوء نوايا الرجل وعدم صدقه والكيد الذي يكنّه، في قرارة نفسه، ويواريه عن أصدقائه.

---

[١٨٠] ماكس نورداو قال بأن نيتشه هو نفسه الذي يناقض جميع تعاليمه العنيفة الديكتاتورية. « فهو يقول أولا شيئا ما، ثم نقيضه، والشيئان بنفس العنف، وغالبا في نفس الكتاب، أحيانا في الصفحة ذاتها. ومن حين لآخر يشعر بمعارضة نفسه لنفسه، وهنا فهو يزعم بأنه أراد المتعة بالسخرية بقارئه».

M. NORDAU, Degenérescence, Traduit de l'allemand par A. Dietrich ; t. 2, Paris, Félix Alcan, 1894, p. 309.

[181] U. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Erinnerung 1848-1914. Zweite ergänzte Auflage, Verlag von K. Koehler, Leipzig 1929. (trad., it. Filologia e memoria, a cura di Anna Pensa, Guida, Napoli 1986, p. 172)



وقد أنشأ مقطوعة موسيقية على البيانو، بعنوان "صدى ليلة من ليالي سيلفستر" (Nachklang einer Sylvesternacht) أهداها **كوزيما** زوجة ريتشارد فاغنر بمناسبة عيد ميلادها، كما كان قد فعل زوجها في السنة السابقة. وليس من باب الصدفة أن تُعمّد نيتشه إهداءها إياها في نفس تلك المناسبة، ومن السّهل حدس نواياه المبيّتة والتي لم تتفجّر بكل مأساويتها إلاّ بعد موت فاغنر.

وقد اعترفت **كوزيما**، عندما باشرت تأدية تلك المعزوفة النيتشوية، بأنها من شدّة الضحك ـ على الرغم من مشاعر الصداقة التي تكنها لنيتشه ـ لم تستطع المواصلة في تأديتها على آلة البيانو[182].

وكأني بنيتشه قد فقد الرّصانة والإحساس بالواقع، وغابت عنه الحيطة والتبصّر، والدّليل على ذلك أن الرّجل لم يكتف بتلك السخرية التي قوبلت بها مقطوعته الموسيقيّة وبذاك التحذير اللطيف الذي وجّهه إليه فاغنر، قائلا: « لو أنّك أصبحت موسيقيًا لكنتَ، تقريبا، ما سأكونه أنا لو دخلتُ ميدان الفيلولوجيا[183] ». وقد نصحه بجدّ أن يبقى فيلولوجيا ويستمدّ إيحاءاته من الموسيقى. لكنه أبى إلاّ أن يُعيد الكرّة، وتلك كانت الطامة الكبرى. كان على نيتشه ـ كما يلاحظ آلتهاوز « أن يتوقف عند حدّ مقطوعته المؤلمة "صدى سان سلفاستر". لكنه اعتقدَ بلزوم المُضيّ قدُما، والصمود في الطّريق الذي اختاره ... ولكي يَستكمِل تعاسته، بدأ في إعادة تطوير مقطوعته الموسيقية "سيلفاستر" للبيانو بِأربَع أيدٍ، وحوّلها إلى ما يُسمى بـتأملات في المانفريدي[184] ». وقد اختار للحكم على مقطوعته الموسيقية **هانس فون بولوف** (H. von Bülow) مدير أوركسترا **فاغنر**، دون علم هذا الأخير بذلك.

نيتشه، على كل حال، يعرف جيّدا أن هذا الموسيقار في صراع دائم مع فاغنر وبينهما ضغينة وكره شديد. ويبدو أنه، بفعلته هذه، قد ألقى بنفسه إلى التهلكة؛

---

[182] H. ALTHAUS, Friedrich Nietzsche, op. cit, p. 199. „daß ich vor Lachen, trotz meiner damaligen großen Freundschaft, gar nicht weiterspielen konnte".

[183] من رسالة بعث بها فاغنر إلى نيتشه مارس ١٨٧٠.

[184] H. ALHAUS, Ibid, pp. 199-200.



فالضربة التي سددها له فون بولوف، تجاوزت في خطورتها وحدّتها الضربة التي تلقّاها من فيلاموفيتس. فعلا، لمّا اطّلع فون بولوف على مقطوعة نيتشه تملّكه العجب وقال له بلهجة تأنيب مُرّة، بأن تأمّلاته حول المانفريدي هي « أقصى عجرفة خياليّة، إنّها الشيء الأكثر كرها ومناقضة للموسيقى الذي لم أره في حياتي، منذ زمان، مكتوبا على أوراق موسيقية. لقد تساءلتُ عديد المرّات: ألا يكون كل هذا ليس إلاّ نوعا من الفذلكة؟ ربّما كنتَ تنوي تأليف مَسْخ من موسيقى المستقبل المزعومة؟ أكان عن قصد منك هذا الاستهتار المستمرّ بكلّ قواعد التأليف الموسيقي من السّينتاكس (تركيب الكلمات) الأكثر تعقيدا إلى الأرطوغرافيا (ضبط الخطّ) ؟ تأملاتك حول المانفريدي، من وجهة نظر موسيقيّة، لها فقط نفس قيمة الجريمة (Wert eines Verbrechens) في دنيا الأخلاق... وبَعدُ، لقد اعترفتَ أنت نفسك بأن موسيقاك "قبيحة" ـ وهي فعلا كذلك ـ مُضِرّة بك أنت شخصيّا الذي لم تقدر على قتل كثرة أوقات فَراغِك إلاّ باغتصاب أوثرب (ربّة الموسيقى) بتلك الطريقة[١٨٥]».

إنّه حكم في غاية الصرامة والقسوة، وقد أتاه من رجل لا يمكن اتهامه بالكراهية الميّتة والعداء الشخصي. فقد كان بولوف من المُعجبين بكتاب نيتشه "مولد التراجيديا" وقد ذهب خصّيصا، إلى مدينة بازل، لمقابلته والتحدّث معه. لكن إعجابه بكتابه لم يمنعه، كموسيقي متخصص، من أن يُدلي برأيه ويُقيّم عمل من تجرّأ على غزو أرض ليست بأرضه، ومزاحمة الموسيقيين المحترفين في عُقر دارهم.

هكذا تُلقّى نيتشه الضربات الواحدة تلو الأخرى، ضربات من اليمين والشمال دون أن يستفيق من سباته أو يتدارك الموقف، وكأنه يتلذذ بالإهانات أو يَطلبها عمدا.

---

[185] Ibid, p. 200. „ ‚Ihre Manfred-Meditation ist das Extremste von phantastischer Extravaganz, das Unerquicklichste und Antimusikalischste, was mir seit langem von Aufzeichnungen auf Notenpapier zu Gesicht gekommen ist'. Das Ganze kann kaum mehr als ein ‚Scherz' sein, vielleicht ‚eine Parodie der sogenannten Zukunftsmusik', es ist ein Hohn auf die ‚Regeln der Tonverbindung', ja ‚vom musikalischen Standpunkt aus' hat es den ‚Wert eines Verbrechens in der moralischen Welt".



والغريب في الأمر أن الإهانة الأخيرة جاءته إثر أسابيع قليلة من تلك التي وجّهها إليه فيلاموفيتس، حيث اتهمه بالإفلاس الفيلولوجي ونصَحَه بالتخلّي عن التدريس: نيتشه نقيض الفيلولوجي (anti-philologue) أصبح الآن أيضا نقيض الموسيقي، وهذين الحكمين يملكان سندهما من خلال تصريحات نيتشه ذاته، حيث وصف نفسه عديد المرات بأنه ضد فيلولوجي، أما موسيقاه التي بعثها إلى فون بولوف، فقد أرفقها برسالة وصف فيها مقطوعته بأنها "مُقرِّزة (entsetzliche)؛ هي مجرّد أنِينُ موسيقي مثل أنين القطط على السّطوح (wie der Kater auf den Dächern)".

ولنا أن نَحدس، كيف أنّ اعتزاز نيتشه المفرط بنفسه تكسّر حين اطّلاعه على الردّ الساحق الذي وافاه به فون بولوف. ماذا فعل نيتشه؟ تصاغر أمام الموسيقار وذرّ على رأسه الغبار. ثم أجاب، مذعنا، بنبرة لا تخلو من الماسوخية: « فلتكونوا مُتيقنين من أنني ما كنتُ لأجرأ، حتى على سبيل الفذلكة، على مُناشدَتكم الفحص في موسيقاي إن كان لديّ بَصيص اعتقاد من أنها عديمة القيمة إطلاقا! لكن مع الأسف، لحدّ الآن لا أحد أيقظني من وهمي البريء ... بأنني قادر على إنشاء موسيقى، حتى وإن كانت مضحكة ومن أيدي هاوٍ ... ومع ذلك أواصل الاعتقاد بأنه كان بإمكانكم إصدار حكم بدرجة أكثر حظوة ـ طبعا درجة قليلة ـ إن عَزفتُ تلك اللاّموسيقى بطريقتي الشخصية، سيّئة ولكن مُعبّرة ... تصوّروا أنه إلى حدّ الآن، منذ فترة شبابي الأولى، عشتُ على أكثر الأوهام جنونا وتذوّقتُ كثيرا من الغبطة من موسيقاي ... صَدّقوني إن موسيقاي الأخرى، هي أكثر إنسانية، أعذب وأنقى ... أنتم قد *أعتمتموني* كثيرا ـ هذا اعتراف أقوله بتألم كبير ـ مثل الأطفال الصغار الذين اقترفوا بعض الحماقة أقول لكم: "لن أفعلها أبدا"».

لم أورد هذه النبذة من حياة نيتشه لغاية استعراض كبواته أو التندّر بمصائبه؛ الفلسفة هي أعظم من أن تُعنى بمثل هذه النمائم. ولكن الفلسفة تُعلّمنا أيضا كشف الزيف ورفع الحجاب عن الأخطاء المتعمّدة والتنبيه عليها، والتحذير من الوقوع فيها. يكفي القارئ مقارنة رأي معاصريه في موسيقاه الذي ذكرته أعلاه، ورأي أحد



الفلاسفة الحدثين، حتى يَحدس بمفرده مدى البلبلة والزيف والالتباس التي تخضع لها الدراسات النيتشوية الآن، والتي تمتدّ لتطال حتى دقائق سيرة حياته.

يقول **ألكسيس فيلونينكو** (Philonenko) متحدثا عن علاقة نيتشه بالموسيقى: « كان نيتشه في الواقع **موسيقيًا ممتازا**. فقد كان من جهة ماهرا في العزف على البيانو، وكان من جهة أخرى مرتجلا في العزف موهوبا ـ والشهادات في هذا المجال قاطعة؛ وأخيرا فإن القطع القليلة التي خلّفها لنا تعبّر عن **شخصيّة شديدة العذوبة**، بعيدة عن صوتيّات الموسيقى الفاغنريّة [...] إن فاغنر يُحمّسنا، أمّا نيتشه فهو **يُهَدهدنا** ـ وذلك هو ما استخلصتُه من فاغنر ومن مقطوعات نيتشه الحافلة على نحو مأساوي بالفجوات[١٨٦] ». ثمّ يضيف متسائلا: « لماذا لم يحاول نيتشه فعلا أن يَمتهن مهنة الموسيقى؟».

لم تكن لديه الكفاءة اللازمة وموسيقاه رديئة جدّا وفي أدنى المستويات. هذه هي الإجابة الصحيحة، حسب ما يمكن استخلاصه من شهادات معاصريه، لكن **فيلونينكو** يتركنا في حيرة ويُشكِل علينا الأمر حينما يقول: « الحقّ لا أعرف شيئا عن ذلك. أو بالأحرى لديّ شعور ما: أظنّ أن نيتشه كان **خجولا** بصورة لا تُصدّق. والفنان الحقيقي هو إنسان استعراضي لا يعرف الحياء بصورة مذهلة[١٨٧]». نيتشه خجول! أمر لا يُصدّق حقا. لا أريد التعمّق في هذه النقطة، يكفي الاطلاع على سيرة حياته، حتى تُدحض هذه الفكرة بدون رجعة[١٨٨].

---

[١٨٦] ألكسيس فيلونكو، نيتشه هو فيلسوف الحياة، مقابلة أجراها معه ديديه ريموند. الفكر العربي المعاصر، عدد ١١٢ ـ ١١٣ . مركز الإنماء القومي. بيروت ٢٠٠٠. ص، ٥٦ ـ ٥٧ .

[١٨٧] أ. فيلونينكو، م. س، ٥٧.

[١٨٨] للمزيد من الاطلاع على آراء فيلونينكو عموما حول نيتشه وأعماله، انظر كتابه: نيتشه. الضحك والمأساوي. وقد خصص لمسألة التراجيديا عند نيتشه الصفحات ٥ ـ ٣٧ ، لا جديد فيها وإنما هي عرض سطحي لأفكار نيتشه وتهجماته ضد سقراط ويوريبدس ثم انقلابه على فاغنر...إلخ.
A. PHILONENKO, Nietzsche. Le sourir et le tragique, Paris, Librairie Générale Française, 1995.



وقد تخلّى نيتشه عن الموسيقى[189]، بعد التقييم السلبي المدمّر الذي وافاه إياه الموسيقار بولوف، ولكن الرجل هو أبعد من أن ينسحب من الساحة الثقافية، بل إنه دخل في ميدان الفلسفة وفيها وجد، أخيرا، مستقرّه النهائي ومَجده الخالد.

أقول: ليته ما فعل ذلك! ليته بقي في مجاله واكتفى ببحوثه الفيلولوجية! لأني أعتقد أن الرّجل حقّا قد أضرّ بالفلسفة ضررا كبيرا، وجرّ وراءه خلقا كثيرا كرّسوا أفكاره متسامحين مع ما تحمله من نتائج خطيرة ومُدمّرة على الفكر النظري والعملي على حدّ سواء.

لكن المعضلة الكبرى هي أن جوهر تعاليم نيتشه ونتائجها الخطيرة، على المستوى الفكري واستتباعاتها السياسيّة والاجتماعية، لم يقع الكشف عنها من طرف أتباعه من الفلاسفة، الذين في غالب الأحيان أظهروا معه تسامحا مفرطا وتساهلا في الحكم مع تغطية لا تليق بهم، بل من طرف المؤرخين المعاصرين. وهذه أحدى المفارقات الثقافية الكبرى في عصرنا الحاضر.

في كتابه " تواصل النظام القديم" يخطّ المؤرخ **أرنو ماير**[190]، نتائج فلسفة نيتشه وتأثيرها السلبي على مسار التاريخ الثقافي الأوروبي وعلى أفكار أجيال لاحقة. حيث يقول ما معناه، بأنه على الرغم من التناقضات المقصودة التي حمّلها أفكاره والأستفزازت المتعمّدة في كتاباته، والصفة الملتوية لتخميناته فإن تفكير نيتشه كان في انسجام مع توجهه السياسي المعادي للديمقراطية والذي يكنّ حقدا شديدا للاشتراكية زاد من حدّته مع مرور الزمن ومع سقوط معالمه التي تشبث بها الواحدة تلو الأخرى. في المجال الاجتماعي كان الرجل من المتحمّسين للداروينية، لا كنظرية علمية تقدّمية، كما رآها معاصراه ماركس وإنجلس، مَثلت كسبا عظيما في المجال العلمي، خلّص

---

[189] تخلى ظرفيا، لأنه واصل لمدة طويلة في إنشاء مقطوعات رديئة وإرسالها إلى موسيقيين آخرين، ولكنها دائما جوبهت باستنكار ونقد شديدين.

[190] A. J. MAYER, The persistence of the Old Regime. New York 1981 (trad., it., Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima Guerra mondiale., a cura di Giovanni Ferrara degli Uberti. Roma-Bari, 1999. pp. 264-265)



الإنسان ونظرته للطبيعة من اللاهوت والأسطورة. بل إنه قد تحمّس لجانبها الإيديولوجي الرجعي والأكثر عداء للإنسانية. العالم بالنسبة إليه هو حلبة صراع بين فصيلتين من الناس: الأسياد والعبيد، المستغلين والمقهورين. والقهر والتسلط ومَحق الضعفاء هو جوهر إرادة القوّة لصالح الثقافة العليا؛ ولأجل تثبيت الفن واستمرارية الثقافة يمكن التضحية بقسط كبير من البشرية.

لذلك فإن المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه المجتمع هو العالم اليوناني القديم وعصر النهضة لأنهما أنتجا طبقة الصّفوة والنخبة الأرستقراطية من حيث الأخلاق والذوق. الأرستقراطية منتجة التعابير الثقافية والفنية العالية من حقها احتقار العامة التي لا تشاركها حتى في الإنسانية.

ويبدو أن نقده للحداثة، كما يقول المؤرّخ، نابع أصلا من نظرته النخبوية الإقصائية، ومن إعلائه من مفهوم إرادة القوّة ومن تشبثه بالتمييز بين الناجحين وهم الأقلّية وبين الفاشلين في الحياة وهم السواد الأعظم من الناس الذين عليهم أن ينصاعوا صاغرين لحتميّات القوّة.

أودّ أن أضيف بأنني لم أتجنّ على نيتشه حينما قلتُ بأنه مُنظّر رجعي، فجميع التيارات اليمينية في الغرب، الآن وسابقا، تتبنّى أفكاره و شعاراته، وما فَتَنهم فيها هو لاعقلانيتها العضوية، وشحنتها الحربية ثمّ تركيزها على التضاد بين أقطاب لا يمكن أبدا الجمع أو المصالحة بينها. وهذا الأمر راهنيّ جدّا، ويَمسّنا نحن العرب أكثر من أي أحد آخر: يكفي مثلا سرد كيفية تصوّره للتاريخ القديم، وعرضه لسيرورة الحضارة المتوسّطيّة حتى نَعي بخطورة الرسالة التي يودّ إيصالها للجميع. وكأني بتلك الصفحات من كُتبه التي دوّن فيها تصوّراته هي نسخة مطابقة لكل المنظرين اليمينيين في أيامنا هذه، أعني أولئك الذين يركّزون على الاختلاف الجذري بين الثقافات، شرق / غرب، ويَبُثون إيديولوجيا صراع الحضارات إلى أن غدت قناعة حتى عند بعض المفكرين العرب المحدثين، وخصوصا الإسلاميين منهم.



نيتشه سبقهم إلى هذه الأفكار، وقد فعل ذلك بكل حزم واقتناع، ومع كل الرهانات المستقبلية التي تحملها. تصوّروا ما نوع الأفكار والقناعات المُلَغمة التي تُعشّش في ذهن شاب يُدرِّس الفيلولوجيا في جامعة بازل بسويسرا. يقول في محاولته فاغنر في بايروث بأن سيرورة الحضارة الكلاسيكية منذ العهد اليوناني الأوّل عوضا أن تسلك طريقها في اتجاه خطّي مستقيم، سلكَت مَسارا مُعاكسا بحيث أن تطوّرها الناشز حدد مجرى التاريخ. فالمسيحية تبدو كقِطعَة مُجتثة ومنقولة من عالم الشرق القديم (als ein Stück orientalischen Alterthums)؛ إنها غزو الروح السامي للروح الآري الأصيل. لكن قوة الحضارة الهلنية بدأت الآن تسترجع طاقتها وتستردّ مكانتها: نحن بحَضرة ظواهر عجيبة، تحوم في السماء، لكننا لا نستطيع تفسيرها إن لم نربطها بمثيلاتها اليونانية، متجاوزين بذلك حواجز الزمان والمكان. هذا الرّبط مع العالم اليوناني والعزم على بعثه وإعادة إحياء معالمه من جديد، اضطلع به العالم الألماني: هكذا مثلا بين كانط والإيليين، بين شوبنهاور وإمبدوقلس، بين إسخيلوس وفاغنر، هناك تقارب وتماثل إلى درجة أننا مُلزَمون بالاعتقاد بنسبية كل مفاهيم الزمن. إنّ صورة العالم الحديثة، ليست صورة جديدة فهي ـ لكلّ من لديه إلمام بعلم التاريخ ـ مِثل تقاسيم وجه معروف. روح الحضارة الإغريقية يَسبَح، بتمدّد لانهائي، فوق حاضرنا: في الوقت الذي تحتشد فيه القوى المضادة لمقايضتنا إياه بثمرات العلوم الصحيحة، والانجازات العلمية الحديثة. إن الأرض التي هي إلى حدّ الآن قد تَشرْقَنَت بما فيه الكفاية (zur Genüge orientalisirt) لها حنين للعودة إلى اليونان. وبالتالي فإننا الآن نشعر بضرورة وجود رجال من صنف الإسكندر ـ النقيض (-Gegen Alexander)، لديهم القوّة والإرادة لِلَمّ الشمل ووصل الخيوط، والحفاظ على النسيج من التمزق والإتلاف.



لا يجب حلّ عقدة الحضارة اليونانية، كما فعل الإسكندر، مُشتّتا أطرافه في كل جهات العالم، بل يجب إعادة ربطها ـ هذه هي المهمّة العاجلة اليوم: « أنا أرى في فاغنر ذاك الإسكندر النقيض[١٩١] ».

إذا تركنا جانبا أسطورة فاغنر، ومَحّصنا لبّ خطابه فإن نيتشه هنا يقدّم المادة الخام لكل المفكرين العنصريين. فعلا، مَن من القوميّين اليمينيين اليوم لا يصادق على أقوال نيتشه هذه؟ مَن منهم لا يطمح في بعث الروح اليوناني الأصيل، والتمسّك بالإرث الغربي؟ لقد أضافوا اليوم إلى التراث اليوناني الكلاسيكي، وبعد عقدة الذنب التي أصابتهم، الإرث اليهودي ـ المسيحي، في الوقت الذي يكفي فيه مراجعة كتابات المنظرين والفلاسفة الغربيين حتى نرى أنهم أنكروا بشدّة أي صلة بين الشرق والغرب، وأية علاقة تربطهم باليهودية. هذا التملّق لليهود بعد إهانتهم، لا يُضعف من مخاطر الانغلاق والإقصاء، بل إنه يضاعفه ويزيده حدّة: فالعالَم المُقصَى الآن أصبح العالم الإسلامي الذي يُمثل الشرق، وبالتالي فكل من لا ينتمي إلى حضارة اليونان، ولا يتبنّى الديانة اليهودية المسيحية فهو النقيض الطبيعي للغرب، وبالتالي ناقص عقل ودين، ومن ثمّ وجب إرجاعه للجادّة عن طريق القوّة.

وبخصوص هذه النقطة فإنني أعتبر كارل لوفيث على خطإ حينما استشهد بهذا النص النيتشوي ولم يحدس أي خلل في تفكيره، أو أية استتباعات خطيرة على التعايش السلمي بين الحضارات. فقد أول كلام نيتشه على أنه مجرّد دعوة لإعادة تملّك للتراث اليوناني العتيق على أنقاض المسيحية. لكن نيتشه لم يذكر المسيحية إلاّ كمثال أو عنصر من روح الشرق الكلي. المقصد هنا هو اختلاق عدوّ للغرب يتمركز تحديدا في الروح الشرقية، وهو موقف، إن أمعنّا النظر جيدا وربطنا النصوص ببعضها، مطابق لكلام هايدغر ومُنظري الرايخ الثالث، الذين يزعمون أن أوروبا مهدّدة من طرف

---

[١٩١] فريدريك نيتشه، ريتشارد فاغنر في بايروث، الأعمال الكاملة ـ ١، ص، ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

[192] K. LÖWITH, Nietzsche e l'eterno ritorno, trad. it, a cura di Simonetta Venuti, Laterza Roma-Bari, 2003[3], pp. 112-114.



لكن قد يعترض أحدهم بأن نيتشه، بينما يَلعَن باستمرار العالم المسيحي الغربي ويزدريه، يُحابي العالم الإسلامي ويَكنّ له مشاعر الإعجاب؛ ثم ألم يُعلِن في فترة ما عن الشعار التالي: "حربا دون هوادة على روما! سلاما وصداقة مع الإسلام"[١٩٣]؟ فعلا هذه الكلمات وردت في "عدوّ المسيح" (٦٠)، ولكنها مُخاتلة؛ في ظاهرها الرحمة وفي باطنها العذاب، وعلى كل حال فهي دليل على تناقضات هذا الرجل وتذبذبه الدائم. فهو في مرحلة ما، جمع الإسلام واليهودية والمسيحية في بوتقة واحدة، وحكم عليها بأنها نتاج الشرق، أي النقيض الطبيعي للعالم الغربي الجرماني. ثم في " العلم المرح (١٤٤)" أثنى على أخطر تهديد يمس الحضارة الإنسانية، أعني حروب الأديان. فهي، بالنسبة إلى نظرته الحربية للتاريخ، شكّلت أكبر تقدمّ للإنسانية، لا بل للجماهير عامة. وذلك لأنها تبرهن على أن الجمهور، بفضل حرب الأديان، أخذ يتأمل المفاهيم بشيء من الاحترام. نيتشه، قانونه هذا: لا يُثني على ملة أو حضارة أو دين إلاّ بقدر ما يعثر فيها، أو يضع هو نفسه فيها، من أسباب القوة والصلافة والعذاب. انظر مثلا إلى مواقفه من اليهودية: بعد أن بدّع على تعاليمها، منساقا وراء الكليشيهات السارية في العالم المسيحي، وحينما اطلع بجدّ على أدبياتها الدينية وتاريخها، تراجع، بدّل موقفه وقال بأن « اليهود هم في الطرف النقيض لكل المنحطّين»؛ ثم إن اليهود الأوائل الذين قتلوا واضطهدوا وأبادوا الكنعانيين (كما يفعلون اليوم مع الفلسطينيّين) هم في نظره أعظم وأجمل من اليهود المتأخرين الذين أصيبوا بالخصاء، وأصبحوا نعاجا تفترسهم الذئاب: « تاريخ إسرائيل يملك قيمة لا تُقدّر كتاريخ نمطي لتغيير طبيعة القيم الطبيعية... بدئيا، وقبل أي شيء في أزمان الملوك، إسرائيل اتبعت علاقة صحيحة مع كل الأشياء، هذا يعني علاقة طبيعية، يهوه كان تعبيرا عن ضمير القوة...منه يُنتظر

---

[١٩٣] ف. نيتشه، عدوّ المسيح، ن. م، فقرة: ٦٠، ص، ٢٥٠. („Krieg mit Rom auf's Messer! (Friede, Freundschaft mit dem Islam"



النصر والخلاص...هذا هو المنطق لكل شعب في حالة قوة ويمتلك إدراكا جيدا بهذه القوّة[194]».

أما شعاره المنادي بالصداقة مع الإسلام، إذا وضعناه في سياقه التاريخي، فإنه سيفقد من مغزاه الثوري، لأنه جاء كردّة فعل ضد مناشدة الكنيسة الكاثوليكية، آنذاك للقوى الغربية التدخل ومنع المتاجرة بالعبيد التي مازالت تقوم بها بعض البلدان الإسلامية. ولذلك فإن قولته تلك داخلة في عموم تصوّره للحضارة التي لا ينبغي أن تقوم إلاّ على جماجم العبيد: لقد تحوّل عدوّه من الشرق إلى الغرب، وهذه الزحزحة الجغرافية قام بها فقط لأنه استشف بدء استفاقة الضمير الغربي، وخطر انهيار عالمه الأرستقراطي الفجّ.

نيتشه يُثني على إسلام وهمي، ابتدعه من محض خياله وصبّ عليه أمانيه، كما يَفعل الآن المثقفون الغربيون أو أنصافهم. الإسلام بالنسبة إليه هو الأرستقراطية الحربيّة في مقابل دهماء المسيحية وضعفها، التي تحتقر الجسد، والجنس، والحرب. هكذا تمّ، بمجرّد مجموعة من الأماني والأوهام اللاتاريخية، اختزال الإسلام في قوالب موحّدة وصلبة، كما لو أن فضائله تقتصر على الجنس والحرب والعبودية، ولكأن المسيحية لم تُحارب أبدا ولم تعرف أرستقراطية أو تفاضلا.

***

ما عدا بعض الومضات الخاطفة، والتي من المحتمل جدًا أنه استمدها من كتّاب فرنسيين معاصرين دون ذكر أسمائهم، كتابات نيتشه هي خزّان لمثل هذه الأفكار، وهي مَعين للعنصريّين، لكارهي البشر، لمحترفي العنف، للإبادات الجماعية، للتطهير العرقي وبالجملة لكل ما هو لاإنساني مفرط في لاإنسانيته. فعلا، نيتشه يحتقر الإنسان العادي الشغيل الذي يسعى لتحصيل رزقه بعرق جبينه، ويحقد على النقابي الذي يوعّي الشغيل بحقوقه ويطالب بتحسين حالته المادية؛ يزدري رجل العلم المُنكبّ على

---

[194] ف. نيتشه، عدوّ المسيح، فقرة: ٢٤ و ٢٥.



دراسة الطبيعة لغرض اكتشاف قوانينها، ولرفع حالة الجهل المهينة عن عقول الناس. على أنقاض هذه الإنسانية الجدّية الوديعة، فهو يُبشّر بإنسانية كاذبة، براغماتية، متعجرفة لا تملك من قيمة إلاّ القوّة، ولا غاية لها إلاّ فرض ذاتها وإبادة من هو أضعف منها، أي تقريبا ما تفعله إلى الآن، ومنذ قرن من الزمن، أمريكا بالعالم أجمع. انظر بماذا ينصح الناس في زردشت وعلى أي أسس بنى نصائحه تلك: « الإنسان هو شيء يجب تجاوزه»، مثل القرد الذي هو بالنسبة للإنسان أضحوكة أو موضع خَجل، كذلك الإنسان السويّ في مقابل ما يسمّى بالإنسان الأعلى. كل شيء هالك في سبيل هذا النمط الجديد من الإنسانية: الفضيلة، العقل، العطف والرحمة، الكل يجب أن يسعوا إلى تدمير أنفسهم كي يُهيّؤوا الأرض إلى تلك النخبة المصغّرة من الأرستقراطية النيتشوية. هذه العنصرية التدميرية التي لا تصلح إلاّ كزاد للمنظرين اليمينيين في العالم الغربي، يعرضها علينا نيتشه في زردشت، بلغته الشعرية المنمّقة، ويريد منّا أن نُصغي إليه ونتّبع حكمته، وكأنها وحي منزّل. بل إن أتباعه أيضا يَطلبون من الناس تقبّل وحيه هذا، استلهامه وتمعّنه ليلا نهارا كما لو أنه مُنتهى ما وصل إليه العقل البشري.

نحن نردّ عليهم بضاعتهم، ونطلب منهم أن يُرجِعوا البصر ويَتمعّنوا النصوص جيّدا، وإن كانوا فعلا جدّيين في تشبّثهم بمقولات هذا الرجل، فعليهم أن يُقدِموا على تحقيق نصائحه في واقع حياتهم، أو يُجرّبوها لِبُرهة من الزمن. أنا طارح عليهم تحدّ: أن يُنجِزوا ولو قسطا صغيرا من نصائح نيتشه، ويحققوا نموذج الإنسان الجديد الذي يتمناه زردشت. فلنسمع أولا إلى طريقة وصفه للإنسان العادي، أي البشرية بأسرها: « الحق أقول لكم إن الإنسان نهر قذر. ولا بدّ أن يكون المرء بحرا لكي يتقبّل نهرا قذرا دون أن يغدو متّسخا». المطلوب من أتباعه هو احتقار أنفسهم وكل ما هو جميل في حياتهم: « ما هي أكثر الساعات سموّا مما يمكنكم أن تعيشوا؟ إنها ساعة الاحتقار الأعظم، الساعة التي تغدو فيها سعادتكم ذاتها قرفا في أعينكم وكذلك عقلكم وفضيلتكم. الساعة التي تقولون فيها: ما أهمية سعادتي! إنها فاقة وقذارة وطمأنينة



بائسة...ساعة تقولون: "ما أهمية عقلي! هل يتلهّف للمعرفة كما الأسد يتلهف لغذائه؟ إنه فاقة وقذارة وطمأنينة بائسة!...ساعة تقولون: "ما أهمية فضيلتي!..."».

ثم « ما هو عظيم في الإنسان إنما كونه جسرا لا هدفا؛ ما يمكن أن يكون جديرا بالحب في الإنسان هو كونه معبرا وصيرورة اندثار. أحبّ أولئك الذين لا يعرفون كيف يعيشون دون أن يكونوا في ذلك منحدرين إلى الهلاك، إذ هم الذين يعبرون إلى الضفة الأخرى ... أحبّ أولئك الذين لا يتطلعون إلى النجوم بحثا عن مبرر للهلاك وللتضحية بأنفسهم؛ بل ينفقون أنفسهم لصالح الأرض كي تصير الأرض ملكا للإنسان الأعلى في يوم ما. أحبّ ذلك الذي يحيا من أجل أن يعرف، والذي يعرف من أجل أن يحيا الإنسان الأعلى في يوم ما، وهكذا هو يريد هلاكه[١٩٥]».

وإن تعذر على النيتشويين التضحية بأنفسهم لأجل تحقيق استيهامات الإنسان المتفوّق فعليهم، على الأقل، أن يختاروا موقعهم في صلب الفئات الثلاث من المجتمع المُعَافَى الذي ينشده صاحبهم، مُفرّقا بين أفرادها بحواجز لا يُمكن تخطّيها أبدا: حواجز النظافة، مجال الشغل، مثال الكمال والنجابة. لقد جذب لِصَفّه الطبيعة، وبنى داروينيته الاجتماعية هذه على أساس الاعتقاد بأن الطبيعة نفسها هي التي ميزت بين تلك الفئات: النابغون روحانيا؛ النابغون عَضَليًا؛ ومَن ليس لهم من النباغة شيء، وهم الأغلبية. الأولون هم المُختارون، الفئة العليا ـ « أنا أسمّيها: الأقلّية (die Wenigsten)[١٩٦]»، ونظرا إلى أنها وصلت قمة الكمال، فهي تُجسد على وجه الأرض السعادة، الجمال، الخير. فقط للأناس الأكثر روحانية مسموح لهم بأن يكونوا جَمِيلِين "الجمال للقليل من الناس (pulcrum est paucorum hominum)"، وبرفاهية السعادة، والطيبة. هؤلاء الناس بما أنهم الأقوياء يجدون سعادتهم فيما يجد

---

[١٩٥] ف. نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الأعمال الكاملة، ج. ٤، صص، ١٤ ـ ١٦. انظر الترجمة العربية، فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد ٢٠٠٧، صص، ٤٤ ـ ٤٦.

[١٩٦] ف. نيتشه، عدوّ المسيح، الأعمال الكاملة، ج. ٦، فقرة: ٥٧، ص، ٢٤٢.



فيه الآخرون دمارهم: في الدهاليز، في القسوة تجاه الذات وتجاه الآخرين؛ مهمّتهم هي التسلية بالأغلال التي تسحق الآخرين. إنهم أعزّ نوع من الإنسانية: فهُم يسيطرون لا لأنهم يريدون، بل فقط لأنهم موجودون.

الفئة الثانية، تتكوّن من الحافظين للقانون، الساهرين على النظام والأمن؛ إنهم المحاربون النبلاء، الذين يحققون إرادة الروحانيين، ويُريحونهم من أثقال الحكم المباشر.

الفئة الثالثة هي في الدرك الأسفل، لقد حكمت عليها الطبيعة بأن تكون كذلك. هذه ـ يُحذر صاحب المجتمع الجديد ـ ليست أمورا اعتباطية مصطنعة، بل إن خلافها هو المصطنع، وبالتالي فهو ضد الطبيعة. نظام التمييز بين الفئات، والتراتب الهرمي، هما أعلى تمظهر لقانون الحياة، للمحافظة على المجتمعات، وجعل الأصناف السامية والعالية ممكنة. إنّ لاتساوي القوانين هو الشرط الأساسي الذي يجعل من القوانين موجودة وفاعلة. الثقافة العالية هي ثقافة هرمية: لا يمكن أن تنشأ إلاّ على قاعدة عريضة من الضعفاء والمسحوقين.

يكفي، شبعتُ من هذه الترهات.

١٨. عالم مقلوب (verkehrten Welt)

أخشى أن أكرّر نفسي إن عُدتُ وتطرّقتُ إلى نفس الأفكار من فلسفة نيتشه، ولكني أشهد أمام القارئ، أنّ العيب ليس في كاتب هذه السطور بل في نصوص نيتشه ذاتها. أينما ولّينا وجوهنا، وحيثما تصفّحنا كتابا من كتبه، سواء السابقة أو اللاحقة في كرونولوجيا أعماله، إلاّ وارتطمنا بنفس الأطروحات، ووجدنا نفس التعاليم التي يُكرّرها مرّات عديدة، ويُلوّنها بشتى أصناف الخطابة، ثم يقذف بها للقارئ كما لو أنها أفكار فذة وفريدة من نوعها.



عالم نيتشه هو عالم الصادية، والتعذيب الجسدي؛ عالم يجب أن يخجل فيه الأقوياء من احترام القوانين أو التزام المواثيق، لأنهم بطبيعتهم فوق القانون[١٩٧]؛ وأقصى درجات لذتهم هي الوحشية، وممارسة القسوة على الضعفاء: وكأن نيتشه هنا يُكلّم جلادي أبو غريب، أو الإرهابيين الإسلاميين مُحترِفي التعذيب والسّبي وقطع الرؤوس. فعلا، التلذذ بتعذيب الخلق هو أقصى حالة من حالات التسلية والمُتعة لأناس ينعمون بالعيش في حرب دائمة؛ لأنفس تزخر قوّة واندفاعا؛ أنفس انتقامية، قاسية، ماكرة شكّاكة، مستعدّة للقيام بأبشع الأفعال فقط لأنها تملك القوة والمكر. هذه الأنفس لا تشبع من ارتكاب الجرائم البشعة: « الوحشية تنتمي إلى أقدم حفلات البهجة الإنسانية»، والآلهة نفسها تفرح بمشاهدة القسوة التي يقترفها الإنسان القويّ (خطاب إرهابي اسلاموي قبل الكلمة). أما الشفقة فهي بحدّ ذاتها مذلة وغير لائقة بالأنفس القوية المهيبة. نيتشه، يتحسّر على الزمن الذي كان فيه التعذيب فضيلة، نكران العقل فضيلة، الانتقام فضيلة، وعلى العكس من ذلك الرخاء رذيلة، حبّ المعرفة تفَاهة، السلم خطر، الشغل سُبّة، الجنون إله، التغير نقصان أخلاقي وواقع مُنذر بالتفسخ. غنيٌ عن القول أن العصر البربري الذي ينشده نيتشه عاد الآن في أبهى حلّة مع الوهابية والتنظيمات الارهابية المنبثقة منها.

إنه عالم مقلوب، كما قلتُ، لا يمكن أن يقبع في ذهن إنسان سليم، لكن العالم المقلوب بالنسبة إلى **دجّال الفلسفة هذا**، أو كما أسماه هيرمان تورك كاره الفلسفة (Mysosophe) هو العالم المستقيم الذي يَنبغي أن يَتحقق على أرض الواقع. أخلاق

---

[١٩٧] ف. نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، م. س، فقرة: ١٠، ترجمة عربية، ص، ١٠١ ـ ١٠٢. « كان الناس يخجلون من الرقة مثلما نخجل اليوم من القسوة (انظر كتاب ما وراء الخير والشر، الشذرة ٢٦٠). لنأخذ مسألة الخضوع للقانون، آه! لَشدّ ما ثار وعي كل الأعراق النبيلة في العالم لما توجّب عليها التخلي عن الأخذ بالثأر والخضوع للقانون ... عندما كان الألم والقسوة والكتمان والتعطّش للانتقام وجحود العقل فضائل، كانت الرفاهية والسلم والشفقة والظمأ للمعرفة تُعتبر خطرا. أن يكون المرء موضع شفقة يُعتبر عارا وإهانة، والعمل يُعتبر عارا، والجنون شيئا ربانيا، والتغير شيئا لا أخلاقيا وجاليا للدمار».



الأرستقراطية المُهيمِنة، هي أخلاق الوحوش الضارية التي لها في ميزانيتها « سلسلة بَشعة من جرائم القتل والحرائق والاغتصابات والإعدامات التي يقومون بها بكبرياء وهدوء، وكأن الأمر لا يعدو أن يكون سوى عمل طائش من أعمال الطلبة[198]». إنه الحيوان الأشقر الرائع الذي يتجوّل بحثا عن الفريسة وعن النصر، يحتاج إليهما كمتنفس لحيوانيته؛ هذا الحيوان الأرستقراطي هو واحد في كل الثقافات « لا فرق في ذلك بين الأرستقراطية الرومانية والعربية والجرمانية أو اليابانية، ولا بين أبطال هوميروس والقراصنة الاسكندينافيين. فالأعراق النبيلة هي التي تركت فكرة كونها 'همجية' مرسومة على الطرق التي سلكتها، وأعلى درجات ثقافتها تشي بوعيها بذلك، بل بافتخارها به...جرأة الأعراق النبيلة هذه، وهي جرأة حمقاء وعبثية وتلقائية، كما أنها طبيعة أعمالهم التي هي أعمال لا يمكن توقعها أو تصديقها ـ يُشيد بيركليس خاصة بلا مبالاة الأثينيّين بأمان الجسم وبالحياة والرفاهية واحتقارهم لهذا كله، يشيد بالمرح الكبير والفرحة العارمة اللذّين يشعرون بهما عند كل تدمير وعند التلذذ بالنصر وبممارسة القسوة ـ كل هذا يتلخص لدى من كانوا ضحاياه في صورة 'الهمجي' أو 'العدوّ الشرير[199]'».

أليس هذا بالعالم المقلوب حقا؟ أليس هذا بعالم جلادي البشرية المحدثين الذين يُسرِّحون الآن أبشع غرائزهم الحيوانية ضد المواطنين العزّل في كل من العراق وسوريا وتونس وليبيا؟ عالم مقلوب لأنه عالم الأمريكان والإسرائيليين والوهابيين المسلمين الذين إذا دخلوا قرية فتكوا بأهلها وبقروا بطون الحوامل وذبحوا الأطفال وسبوا النساء، كما يفعل الإرهابيون في البلدان العربية؟ والأدهى أنهم لا يودّون أن نسمّيهم بالهمجيين أو الأشرار. نيتشه هو الذي يَمنعنا حتى من تسمية الأشياء بأسمائها؛ لقد حطّم معاني الكلمات وقلبها إلى أضدادها: عالم هوميروس في رأيه هو عالم خلاب،

---

[198] ف. نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، م. س، فقرة: ١١.

[199] ن. م، ن. فقرة. انظر الترجمة العربية، ص، ٣٣.



رائع (herrliche) على الرغم من أنه عالم فظ وعنيف (schauerliche, gewalttätige)[200].

في "ماوراء الخير والشر" صبّ جام غضبه على الضعفاء والمرضى، واصفا إياهم بأنهم حشرات طفيلية، تستحقّ الإبادة الكاملة. في "جينيالوجيا الأخلاق" ـ الكتاب الذي وصفه بول ريكور بأنه « نص عظيم[201]» ـ صعّد من موقفه واصلا درجة من العجرفة والصلافة والحقد والسفاهة ليس لها نظير في أدبيات الفلسفة على مدى تاريخها. قال: يجب، بكل حزم، حماية الأقوياء الناجحين، ضد المحيط الطاعوني للمرضى. إن المرضى يُجسّدون في ذاتهم الخطر الأكبر الذي يُهدد الأصحاء، فتعاسة المعافين لا تأتي ممّن هم أقوى منهم بل ممن هم أضعف منهم[202]. شيء لا يُصدّق حقا: ما يُهدّد حاضر الإنسانية ومستقبلها ليست النزاعات والحروب، والفقر والاستعمار

---

[200] ن. م، ن، فقرة.

[201] P. RICOEUR, Soi-même comme un autre, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 25, n. 2. « La critique de la conscience (morale), à la fin de cet ouvrage, donnera l'occasion de rendre justice à ce grand texte ».

انظر أيضا كيف يقيّم أحد المفكرين العرب كتاب "جينيالوجيا الأخلاق" المربك والذي يعج أفكارا لاإنسانية: « يعالج نيتشه في جينيالوجيا الأخلاق الفلسفة كمرض وعلامة وقناع، والوقائع الكبرى للحضارة الغربية، كالعلم والدين والأخلاق، كأعراض مرض محدد. هذا التناول يقتضي النظر إليها في إطار ديناميكية خاصة بغريزة حياة هي في عمقها منحطة ومريضة، أصابها الإحباط والإنهاك. ولهذا يجب قراءتها انطلاقا من مفاهيم حيوية كالقوة والضعف، والصحة والمرض، والفعل وردّ الفعل، والتوكيد والنفي. هذا الفهم يقتضي بدوره جعل التحليل عبارة عن تشخيص للأعراض، وتأويل وتقويم لها....أما في جينيالوجيا الأخلاق كما هو الشأن في ما وراء الخير والشر فيتبع منهج المقاربة عن قرب، وهي مقاربة تبعث على الاشمئزاز والتقزز وتثير الغثيان، لأن مناخ الحضارة الغربية الحديثة، وخاصة في منطقة الأخلاق الأكثر تعفنا، مناخ مليء بالتلوث، كل شيء فيه تشتم منه رائحة الانحلال والتفسخ». لقد سعدتُ في البداية حينما قرأت أن مقاربة نيتشه تبعث على الاشمئزاز والتقزز وتثير الغثيان، لكن الكاتب يعزو هذه الصفات ليس إلى أقوال نيتشه بل إلى الأخلاق الغربية. لقد نسي الوقاحة التي وصف بها المرضى، الحقد على الديمقراطية، على الاشتراكية، الإشادة بالقسوة والتعذيب، كلها حاضرة في جينيالوجيا الأخلاق ومخترقة له من أوله إلى آخره. انظر: محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٦، ص، ١١٢.

[202] ف. نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، م. س، فقرة: ١٤. ترجمة عربية، ص، ١٠٨.



والكوارث الطبيعية؛ لا، أبدا، التهديد يأتي من أضعف مخلوقات الله في العالم « المُعتَلّون هم أكبر خطر يهدد الإنسان، وليس الأشرار أو الحيوانات المفترسة.* الفاشلون والمهزومون وذوُو العاهات والضعفاء جدّا هم الذين يلغمون الحياة ويسمّمون ثقتنا فيها وفي الإنسان وفي أنفسنا ويَضعونها موضع سؤال كبير[٢٠٣]». ما الحلّ إذن؟ يجب قلب العالم، يجب منع هؤلاء حتى من التنهّد، أو تمنّى أن تُفرج عنهم كربتهم يوما ما، عليهم أن يبقوا كما هم أي أعشابا طفيلية، نباتات مسمومة، ماكرة ومتظاهرة باللطف.

هذه إدانة لأرقى المشاعر الإنسانية، إدانة للأخوة والتضامن والرفق. نيتشه، عوضا أن يُوجّه إدانته إلى تجاوزات المجتمع الأرستقراطي الاستغلالي، أو إلى المجازر التي يقوم بها الغربيون في مستعمراتهم، يوجهها إلى العدالة. الصراع، لا يتموقع في صلب تناقضات النظام الرأسمالي الشرس الذي يفرض الاستغلال في الداخل والاستعمار في الخارج، بل الصراع الحقيقي يدور « بين المرضى والأصحاء (Kampf der Kranken gegen die Gesunden)».

لا تأنيب ضمير ولا إصلاحات اجتماعية، ولا حتى بصيص أمل في التغيير، كلها محاولات يائسة يعمد إليها « هؤلاء المشوّهون فيزيولوجيّا وذوو العاهات» لِقَلب عالمه الرائع. ما الحلّ إذن؟ لا حلّ ولا جديد، بل هي الغلظة المعهودة ودحر الضعفاء إلى المأوية: « وجهة النظر الراقية هي التي يجب أن تقول: إلى الوراء أيّها العالم المقلوب (verkehrten Welt)[٢٠٤]».

نذير الشؤم والقسوة تكلّم، فانسكبَت من فيه عبارات سوقية فظة؛ وحتى إن سرّح في بعض الأحيان خياله وامتطى حِصانه المُجنّح، فهو لم يَقترف أبدا خطأ أن يكون روحا خالصة، لأنه يَعود لينغرس في صلب واقعه الراهن ولكي يختار دائما

---

[٢٠٣] ن، م. ن، فقرة.

„Die Krankhaften sind des Menschen grosse Gefahr, nicht die Bösen, nicht die Raubthiere“

[٢٠٤] ن. م، ن. فقرة. (Fort mit dieser verkehrten Welt!)



مَوقعه الرّجعي. هذه المرّة انصبّت قسوته على السود الأفارقة العاملين في حقول القطن في أمريكا، وعلى الحيوانات البريئة . السود أذاقهم أسيادهم أبشع الإهانات وساموهم سوء العذاب، لكن بالنسبة للفيلسوف، الذي يدعو نفسه لاراهنيا، الأسياد لا ذنب لهم وأفعالهم غير مدانة لأن طبيعة الأفارقة والحيوانات مغايرة لطبيعة الأسياد وتتحمّل النكال والتعذيب أكثر منهم: « هذا على الأقل هو ما استنتجه طبيب قام بعلاج بعض السود (السود الذين ننظر إليهم على أنهم يمثلون إنسان ما قبل التاريخ)، لأنه حين عالجهم من حالة التهاب داخلي شديد الخطورة، وهي خطورة قد تصيب الأوروبيين القويّي البنية باليأس، لاحظ أن هذه الالتهابات لا يكون لها نفس التأثير على السود...وأنا من جهتي لا أشك في أن آلام كل الحيوانات التي استُخدمت حتى الآن لأغراض علمية لا تشكل سوى شيء قليل مقارنة بلَيْلة واحدة من تألم رجل واحد من رجال عصرنا ضعيف الإرادة تتآكله الثقافة والهستيريا[٢٠٥]». من المضحك المبكي أن هذا الفيلسوف اللاراهني له الشجاعة أن يكتب خواطر من هذا القبيل: «إلى

[٢٠٥] ف. نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، م. س، ص، ٥٨ (ترجمة عربية). هذه التخمينات هي كل شيء إلاّ أن تكون لاراهنية، والدليل على ذلك أن أحد الأطباء في تلك الفترة، اسمه كاروس (Carus)، ومن موقع عنصري لاحظ بأن « الرقة وتطور الحساسية في البشرة» هما أكثر حدة عند البيض. وفاغنر نفسه يرى أن « طاقة الوعي بالألم متطورة جدا عند العرق الأبيض»، وأن الألم مهما كان حادا فهو لا يصل إلى الوعي التام في الطبائع السفلى، والتي يحميها نقصان تطورها الذهني من إدراكه. ثم إن تصوّر الأسوَد كإنسان ماقبل تاريخي، هو من بين التصورات السائدة عند مؤيدي العبودية من المنظرين السياسيين. الأفارقة، بخلاف الأمم الأوروبية ذات تاريخ، هم صفحة بيضاء، وغوبينو صاحب تفاوت الأعراق، خصص فقرة كاملة للبرهنة على أن التاريخ لا يوجد إلاّ عند الإنسانية البيضاء. انظر، دومينيكو لوسوردو، نيتشه الثائر الأرستقراطي، م. س، ص، ٤١١ ـ ٤١٢. أما بالنسبة لغوبينو، انظر:

LE COMTE DE GOBINEAU, Essai sur l'inégalité des races humaine, Paris, Librairie de Frimm-Didot et C^{ie}, 2^{e} édition, 1884. Chap. IV, p. 525. « L'histoire n'existe que chez les nations blanches ».



الأشخاص الذين لا أميل لهم. أعدّهم من ضمن فصيلة الجمبري. أولا، حينما تقترب منها تلسعك؛ وأيضا لأنها تمشي القهقرى[٢٠٦]»

نيتشه الذي ضرب في كل الجهات وخاض حروبا على شتى الجبهات، أعطى لِكُلٍّ حصّته، وبالتساوي، دون تفريط: لليهود، للمسيحيين، للمسلمين، للعبيد، للشعوب المستعمَرة، للاشتراكيين، للعلماء، للطبقة الشغيلة، لهؤلاء جميعا أخرج لهم من جعبته أبشع ما يتصوره العقل من شتائم وإهانات. ولا يمكن أن يَخفى عن سابّ الإنسانية هذا عنصرا من عناصرها المحورية ألا وهو المرأة. وفي حقها فإن نيتشه فتق مواهبه العنصرية، وقال فيها كلاما يُرجعنا إلى أحلك فترات القرون الوسطى. ويبدو أن خطاب نيتشه المضاد للأنوثة عموما بَقي إرثه الخالد للفكر الرجعي والحركات الظلامية التي تستلهمه من حين لآخر لتأصيل مواقفها التفاضلية المناهضة لفكرة المساواة بين النساء والرجال.

الأطروحة هي هذه: الغرب حين مناداته بالمساواة بين الناس جميعا، ومحاولة رَدْم الهوّة بين الرجل والمرأة، قد فسخ الفوارق الجنسية وسار ضدّ الطبيعة التي أرستها بقوانينها السرمدية. هذا هو لبّ خطاب الإسلاميين واليمين الغربي المتطرف، وهو أمر معروف عند كل من اطلع على المواقف الإيديولوجية لهذه الطوائف. لكن من المؤسف جدًا أن تُنشر أفكار من هذا القبيل في مجلّة مرموقة، متخصّصة في الفلسفة، كمجلّة "الفكر العربي المعاصر" التي تمثّل إحدى منابر الفكر النقدي التقدّمي في العالم العربي. في مقال بعنوان "نيتشه ونقد الحداثة" يقول أحد الباحثين المغاربة بأنه « على الصعيد الاجتماعي أدى تطبيق هذا المبدأ [مبدأ المساواة بين الجنسين] إلى إلغاء الفوارق الجنسية بين الرجل والمرأة، حيث تترع المرأة إلى التخلّي عن خصائصها الأنثويّة سعيا إلى التشبّه بالرجل؛ وحيث الرجل بدوره يترع إلى التماهي مع المرأة بحثا عن المساواة معها. والنتيجة المترتّبة عن هذه التسوية هي ما نشاهده حاليا في الغرب

---

[٢٠٦] نيتشه، إرادة القوة، ٣٩.



من اكتساح للعلاقات المثليّة (l'homosexualité) لمجال العشق والزواج[207]». وأظنّ أن نيتشه يوافق هذا الطرح لأن كاتب المقال استشهد بنصّ من كتاب "ما وراء الخير والشرّ" هاجم فيه بقسوة وعنف حركات التحرّر النسويّة التي أصبحت فاعلة في عصره، ووصفها بأنها رمز لانحطاط المرأة الذي هو بالأساس نتيجة حتمية لانحطاط الرّجل.

لقد أرجع فكرة احترام الرجل للمرأة إلى منبعها الأصلي الذي هو ـ حسب فيض علمه ـ الميل الديمقراطي في المجتمعات الأوروبيّة الحديثة: فالمرأة ما عادت ترغب في التحرّر فقط بل أصبحت تتطاول على الرجل وتنازعه الصدارة. وهذا الأمر، بالنسبة لرجل لم يُخفِ ازدراءه وكرهه للنساء، هو عين الهرطقة والمروق. أجل، بفعلتها تلك هذه « المرأة تفقد الحياء ... تفقد الذوق أيضا. إنها تتعلّم أن لا تخاف الرّجل: لكنّ المرأة التي تتعلّم أن لا تخاف الرجل تتخلّى عن أكثر فطرها أنوثة[208]». المصطلحات التي استعملها نيتشه هنا، هي إرث كلّ الرجعيين من الإسلاميّين والمسيحيين واليهود، وشرائح المتطرّفين اليمينيين المعادين للمرأة، والذين يؤبّدون دونيّتها ويحقّرون من وضعها الاجتماعي فقط لأنها أنثى: اضمحلال حياء المرأة، فقدان الرّقة، انعدام الخوف من الرجل، التخلي عن فطرة الأنوثة، هذه هي المخاوف التي يلوّحون بها ضدّ المدّ التحرري النسوي. حقّا إنه تحالف غريب جدّا ومحيّر، بل ومحرج لعقل الفيلسوف: الظلاميون والرجعيون جنبا إلى جنب مع نيتشه. كيف يمكن ذلك ونيتشه ـ كما يزعم أتباعه ـ هو الذي هشّم المعتقدات الدينية، أجهز على ركائزها الأسطورية ونادى بموت الله؟ كيف يجتمع هذا التفكير التدنيسي التدميري مع التفكير التقديسي الإيماني؟ كيف يتواءم الضدّان؟

لكن، كما قلت سابقا، لا يمكن لأتباع نيتشه أن يُجيبوا عن هذه الأسئلة ويبرؤوا ساحته لغرض إنقاذه من براثن الفكر الظلامي، إلاّ إذا تغاضوا عن نصوصه الصريحة

---

[207] محمد أندلسي، نيتشه ونقد الحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٢٢ ـ ١٢٣، صيف ٢٠٠٢ ص، ٥٩.

[208] نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، فقرة ٢٣٩. ص، ٢٠٦ من الترجمة العربية.



المناقضة لأطروحاتهم، أو عمدوا إلى تأويل كلامه بإخراجه من معناه الأصلي وإضفائه معنى رمزيا. ويبدو أن الكفّة مرجّحة للظلاميّين على فلاسفة التبرير.

خذ مثلا تعدّد الزوجات: إن مؤسسة عبودية قروسطية من هذا القبيل، مرفوضة ومدانة من كل المفكرين التنويريين، ومن المفروض، إن كان نيتشه فيلسوفا تنويريا، كما يصرخ أتباعه، أن يكون أول من يناهضها. لكن، طبقا لصريح نصوصه، نيتشه لا يرفض مبدئيا فكرة تعدّد الزوجات ولا يدينها في ذاتها، بل يعتبر إدانتها مجرّد حُكم مسبق (Vorurtheil)، مُسَلَّم به عن مضض. المؤكّد مبدئيا، والذي لا يقبل التنازل أبدا، هو عدم تساوي المرأة والرجل في كل شيء، ولا حتى في الشأن الأكثر حميمية، أعني حقوق الحبّ. كلا! المساواة هذا لا يكون أبدا (diese gibt es nicht)[٢٠٩]. حبّ المرأة للرجل ينبغي أن يكون فقط إيمانا، خضوعا كليا، دون حق المطالبة بأكثر. لكن الرجال الذين يحاولون تجاوز منطق الخضوع، ويحترمون المرأة في ذاتها، أو يبادلونها نفس المشاعر هم ليسوا برجال البتة (keine Männer). منطق كاره النساء، هو أن يتعامل الرجل مع المرأة كَمَتاع؛ كشيء يَنحلّ في مفهوم الملكية (مُلكُ يمين بلغة القرآن)، وبالتالي فإن المرأة السوية هي تلك التي ترغب في رجل يأخذ فقط، لا يعطي نفسه ولا يتخلى عن شخصيّته. هذه سنّة الطبيعة السرمدية ولا شيء قادر على هتك سترها لا عقد اجتماعي ولا أفضل إرادة سيُمكّنان من التغلب على هذا التناقض. إذن ما الحلّ؟ الحل الوحيد هو ألاّ نصطدم بالطبيعة، وألاّ نعاكس ناموسها، بل يجب أن ننصاع صاغرين إلى ديناميكيتها اللاأخلاقية، وعليه فللمرأة الوفاء والاقتصار على الرجل الواحد، وللرجل الخيانة وتعدد النساء.

نيتشه السوسيولوجي له أطروحة علمية لتفسير انتفاضة النساء ضد العالم الحديث: السبب في مناداة المرأة بالحرّيّة وبإتاحة فُرص مساوية بينها وبين الرجل لا يعود إلى استفاقتها، ولا إلى الرغبة في خرق تراكم اضطهادها الذي دام قرونا عديدة،

---

[٢٠٩] نيتشه، العلم المرح، ضمن الأعمال الكاملة ج. ٣، الكتاب الخامس، فقرة ٣٦٣.



كل هذه العوامل الواقعية لا تعنيه، وهي عديمة القيمة. لقد موضع المسألة في المجال العزيز عليه، أعني في منطق علاقة القوة والضعف بين الطرفين: « أنْ تتجرّأ المرأة على رفع رأسها حين يكفّ الرجل عن أن يريد، وعن أن يُنمّي ما فيه يبعث الخوف، وما هو، لِنقُلها بكلّ صراحة، الرجولة فيه[٢١٠]».

لقد انكشف السرّ وسقط القناع: تحرّر المرأة هو ليس إلاّ نتيجة لِتخنّث الرجل، هذا هو الاكتشاف الباهر لنيتشه. لكن، بعيدا عن المزاح، تفسيره لظاهرة التحرر هو تفسير خيالي رجعي قروسطي. الفيلسوف الراهني جدا، نيتشه، قد يُصيب أحيانا في سبر واقع عصره، مثل تحسساته لتحرّكاته الشعبية وبالأخصّ منها التحركات النسوية وما تبع الثورة الصناعية وخروج المرأة إلى سوق العمل. لكن تفسيراته مغروسة في حقل خيالي، ومواقفه لها دائما نفس المنحى الرجعي المعادي لأي نوع من أنواع التحرر، أو حتى كسر أغلال المعتقدات المسبقة. نيتشه المتشبث بماضي أرسطقراطي وهمي لا يمكن أن يرى في صيرورة العالم الحديث إلاّ الانحطاط والتقهقر، بحيث ينعكس هذا الأمر سلبيا على المرأة: « وهو ما يحدث اليوم. فلا نخدعنّ بهذا الصدد! أينما انتصر الروح الصناعي على الروح العسكري والأرستقراطي، نراها تسعى إلى الاستقلال الاقتصادي والحقوقي الخاصّ بالشغيل. "المرأة شغيلا"، ذاك ما هو مكتوب فوق بوّابة المجتمع الحديث الذي هو قيد التشكّل». الوجه الآخر لتحرّر المرأة هو فتور غريزة الأنوثة فيها: لقد ذهبت ضحيّة تلاعب مُخاتل لفصيلة من الرجال المخنثين "الأغبياء" الذين دفعوها إلى المناداة بحقها في أن تكون إنسانا. لكن، بالنسبة لنيتشه، المرأة الجميلة أي الذكية ـ لأن الجمال من شيماء الفطنة والذكاء ـ يجب عليها أن تخجل من توقها للتحرّر أشدّ الخجل. لقد استهترت المرأة الآن بكلّ مقومات أنوثتها، من حاسة الشمّ، إلى إهمال التدرّب على مزاولة فنون الفتنة النسوية، أي التحلّي بالتواضع اللطيف الماكر، لكسب ودّ الرجل وعطفه. كلّ هذه الخصال وقع إهمالها وأصبحت

---

[٢١٠] ف. نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، فقرة ٢٣٩. ص، ٢٠٦ من الترجمة العربية.



المرأة تبغي التحرّر من سلطة الرجل الذي كان في يوم ما « يحوطها ويرعاها ويحميها ويرفق بها» بل هي الآن تبحث باستياء أخرق للتخلّص من تلك العبودية التي اتصف بها وضع المرأة في نظام المجتمعات القديمة « وكأن العبودية حُجّة ضدّ كلّ حضارة راقية. وليست بالأحرى شرطا لها ولكلّ ترقٍّ حضاري». إن هذا المنعرج الاجتماعي هو من الخطورة بحيث إنه أدى في النهاية إلى ضعضعة فطرة الأنوثة وخلع المرأة رداء فتنتها ووقارها.

النزعة التحررية النسوية يُسيّرها أولئك الذين يدعوهم نيتشه بـ'الحمير المتعلّمين من الرجال'، أصدقاء النساء ومفسديهن، الذينَ ينصحونهنّ بأن يَحسِمن مع أنوثتهنّ ويقلّدن الحماقات التي أصيب بها الرجل الأوروبي، في صميم رجولته؛ لا بل إن الأمر تعدّى هذا الحدّ لأن هناك مِن بين أولئك 'الحمير المتعلمين من الرجال' « مَن يريد الهبوط بالمرأة إلى مستوى 'الثقافة العامة' وجرّها حتى إلى قراءة الجرائد ومزاولة السياسة. وهنا وهناك، من يريد جعل النساء أرواحا حرّة وأدبيات[٢١١]».

ضع هذا الخطاب، الواضح في تعابيره والجليّ في مقاصده، بين يدي كلّياني وهابي ـ شيعي أو يميني يهودي ـ مسيحي متزمّت، كاره ومُحِبّ للنساء في نفس الوقت: كاره لتحرّرهنّ ومحبّ لإرضاء رغباته الحيوانية، ماذا ينتج عن ذلك؟ سوف لن يبرّر هجمته المعادية للنساء عن طريق ما يُقدّمه له تراثه المقدّس فقط، بل إنه سيُدعّم آراءه تلك بما تُوفّره له الثقافة الغربية من سند. لا يمكن أن يرجع إلى أفكار ماركس أو إنجلس أو لينين ولا إلى التراث الثوري النسائي، بل إنه سيتشبّث بالفيلسوف الذي هو أكثر رواجا في الساحة الثقافية العالمية الآن، أعني فريدرك نيتشه. وعلى هذا الأساس فإنني أعتبرها خاطئة، مضلّلة، وخطيرة عملية ضم نيتشه إلى ماركس، أو حتى مقاربته من بعيد إلى التراث الثوري، كما فعل كارل لوفيث في كتابه 'من هيجل إلى نيتشه'.

---

[٢١١] ن. م، ن. ص.



أنا أعجب لِرَهط الفلاسفة المحدثين كيف يقرؤون نصوص نيتشه ويُجْرُون عليها تأويلات رحيمة دون أن يشعروا بالانتهاكات التي يقومون بها في حق البداهة. أعجبُ لدرّيدا، كيف يَزْوَرّ عن نصوص دامغة صريحة مثل التي عرضتُها أعلاه، ويَسيح في تحليل أدبي مُطوّل لجملة تافهة جدًا لنيتشه يقول فيها: "نُسيتُ مِظلتي"[212]. كان عليه أن يكتفي بتصفّح مؤلفات نيتشه التي نشرها في حياته لكي يتفطّن إلى حقيقة أنه يجري وراء شبح إنسان يعيش في عالم مقلوب.

حول فكر نيتشه وأسسه النظريّة وأرضيّته الإيديولوجيّة أكتفي بهذا القدر، وأتمنّى أني استثرتُ في القارئ شيئا من اليقظة الذهنيّة وألهمته، بقدر المستطاع، نوعا من التحرّز والحيطة إزاء القراءات السائدة الآن في كثير من الأوساط الفكرية في العالم الغربي والتي مُرّرت للمثقفين العرب كما لو أنها حقيقة تفكير نيتشه وجوهر فلسفته. ولكن إن محّصناها بجدّ فمن الأكيد أنها ستبدو لنا قراءات وتأويلات مُغرضة، تنقصها الموضوعيّة والدّقة لأنها كثيرا ما تغضّ الطرف أو تُعتّم كلّ ما يوحي بخطورة فكر نيتشه ومآزقه النظريّة والسياسيّة.

ومع ذلك فإن عملي هذا لا يعفي القارئ الحصيف من الاطّلاع المباشر على نصوص نيتشه، ومن تفحّص أكبر عدد ممكن من الكتابات التي تناولت حياته وأعماله وأوّلت فلسفته، والتمعّن فيها بجدّ واستيعاب ما يصلح منها. أعلم أنه التزام مُضنٍ وشاقّ ويتطلّب تضحيات كبرى، ولكنّه أمر ضروري وواجب علمي لا محيد عنه، لكي يتمكّن الباحث من الاستقلال برأيه والانعتاق من أسر التأويلات الخيالية.

---

212 J. DERRIDA, Éperons. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1978, pp. 103-113.



II

هايدغر الكاذب




مكتبة
الفكر الجديد

هايدغر الكاذب

مِن الانتاجات الفكرية ما تكون حافزا على إعمال العقل ودافعا لتفعيل طاقات الذهن وحبّ البحث والتمحيص، والفضول الفكري وتحرّي الموضوعية وطلب الحقيقة؛ ومِنها ما تعمل على العكس من ذلك، أي على بث الشكوك والبلبلة وتدمير العقل وفَسخ حبّ الإطلاع، وازدراء الموضوعية، ونبذ التدقيق والتحقيق وتَرك البرهان المنطقي والحطّ من قيمة العلم: آلتها المفضّلة، في انجاز أهدافها تلك، هي الإلغاز اللغوي المتعمّد، والخطابة المطوّلة والكلام الفضفاض والثرثرة وخواء الأفكار من أي محتوى يمكن أن يُعتَدّ به. هذه نقائص فكرية خطيرة، ولكنها إذا امتدّت لكي تجتاح ميدان الفلسفة، التي عُرفت بصرامتها وبجدية أطروحاتها، فإن رذيلتها تصبح مُضاعفة وخطرها محدّقا. وبما أني مُزمع التحدث عن الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، أقول منذ البداية، بأن أعمال هذا المفكّر ومُجمل أطروحاته الفلسفية يُمكن أن تُدمج، بدون تجنّ، في الصّنف الثاني من الانتاجات الفكرية.

ومن مفارقات التاريخ أن فلسفة هايدغر وأفكاره التي رأت أوجها في ألمانيا قبل وأثناء الحكم النازي، ثمّ باءت بعد ذلك بالفشل وأصبحت نسيا منسيّا، أعيد تأهيلها في فرنسا التي عانت ويلات التدمير جرّاء تلك الإيديولوجيا العنصرية التي روّج لها هايدغر ومفكرو النازية على حدّ سواء. وقد ساهم في إعادة تأهيله بعض من الفلاسفة الفرنسيّين بعد الحرب، وهم مسؤولون في أعين العديد من المثقفين المحدثين عن العتمة التي لفّت شخصيّة هايدغر والتطهير الذي أُخضعت له أفكاره وفلسفته. مِن ج. بوفريه (J. Beaufret) إلى ف. فيدييه (F. Fédier) مُرورا بميشال فوكو (M. Foucault) وج. دريدا (J. Derrida)، لم يفعل هؤلاء الرّجال إلاّ أن تَلقّفوا أفكاره بغبطة، أعادوا صهرها ووظفوها في فلسفاتهم، بعد أن تمّ تطهيرها مِن أدران العنصريّة الكامنة فيها، وتعتيم الحقائق التي حامت حول شخصيّته والآثار السلبية التي



خلّفتها خياراته السياسية، أعني انضمامه وانخراطه ودفاعه عن النازية حتى آخر أيام حياته[٢١٣].

[٢١٣] هايدغر من صنع فرنسي هذا ما يمكن استخلاصه من دراسات بعض كتاب سيرة حياته الصادرة في العقود الأخيرة. وبخصوص الاستقبال الذي حُظي به في الساحة الثقافية الفرنسية بعد الحرب، انظر المعلومات التي ذكرها هوغو أوت (Ott) في كتابه: "سُبل بيوغرافية". حيث أعرب، في المقدمة، أن فكر هايدغر قد تجذر في فرنسا بعد سنة ١٩٤٥، ولكن ملامحه السياسية فُسخت، واضمحلّت أمام البعد النظري؛ إلاّ أن كتاب فارياس (Farias) كان له مفعول مُدوّ بحيث قد أثار نقاشات وصل صداها إلى جمهور عريض من القراء. جون بوفريه اضطلع بمهمة الوساطة بين هايدغر والعالَم الفرنسي، وقد بعث له هايدغر برسالة في الإنسانوية بين سنة ١٩٤٦ و ١٩٤٧. يقول أوت (Ott) بأن بوفريه، من يوم أن ذُكر اسمه في عمل المؤرخ الفرنسي ذي النزعة المراجعية (révisioniste) فوريسون (Faurisson) الذي شكك في الهولكوست، فقدَ من مصداقيته. وهناك أيضا رسائل بعث بها إلى فوريسون تم نشرها في مجلّة مخصصة للمراجعة التاريخية (عدد ٣، ١٩٨٧)، حيث يشجعه فيها على مواصلة عمله على نفس النهج الذي اتبعه هو، أي بوفريه، ويقول له بأنه لم يكتب له آراءه خوفا من أن تُثار جوقة المعارضين. فوريسون نشر في سنة ١٩٨٨ دراسة وقدمها بهذا الإهداء: «إلى ذاكرة مارتن هايدغر وجون بوفريه اللذان سبقاني على طريق المراجعة التاريخية». أما من جانب التقبل الذي حظي به هايدغر في فرنسا، يقول الدارس بأنه بعد إدانته في ألمانيا حدثت مفارقة: في فرنسا، خصوصا في باريس، وعند البعثة العسكرية في البادن بادن (Baden-Baden)، أصبح محلّ إجلال واعتُبر فيلسوف العصر، واقتُرح عليه حتى المساهمة في بعض المجلات المرموقة. هايدغر انتهز هذه الفرصة وبكل تفاخر كتب إلى جامعة توبنغن (Tübingen) بأن الفرنسيين واعون من أن عمله الفلسفي في فرنسا « يُحدِّد ويَستثير التفكير، وخصوصا، تصرفات الشباب في المجال الروحي». في هذه الأثناء، يُضيف أوت، زملاؤه في الجامعة لا يريدونه ضمنهم؛ البعض من الأساتذة الكاثوليك تخلّوا عنه؛ جُوبه ببرودة حتى من طرف كلية الفلسفة؛ وفي دائرة كلية البيداغوجيا والأسقفية، فإنهم بعد تأمل عميق أخلصوا إلى نتيجة أنه « وراء العدمية هناك شيء مختلف تماما، لأنه حتى مايستر إكهارت تحدّث عن عدمية الألوهية». لم يجد أمامه من يزكيه إلاّ زميله السابق ياسبرس، وطلب منه أن يرفع تقريرا للجنة التأديب، لكن هذا الخيار كان من بين أتعس الخيارات، لأن تقرير ياسبرس كان قاسيا: « غير مؤهّل لتعليم الشباب الجامعي، لأن تفكير هايدغر بطبيعته غير حرّ، طغياني، معدوم التواصل».

H. OTT, Martin Heidegger- Unterwegs zu seiner Biographie, Verlag Campus, Frankfurt 1988 (trad, it., Martin Heidegger: Sentieri biografici, a cura di Flavio Cassinari, SugarCo, Milano 1990, pp. 13 sgg.).



١. شخصية ملغزة

« في سنة ١٩٢٢ أعطاني أستاذي بول ناتورب (P. Natorp) مخطوطا، كان قد بَعثه إليه هايدغر، بعنوان "مدخل إلى تأويل أرسطو". قراءة هذا المخطوط [...] أثرت في كالصدمة الكهربائية. [هايدغر] لا يتكلم فيه عن أرسطو، بقدر ما يتكلم عن لوثر الشاب، غابريال بيل (Biel)، أوغسطينوس، بولس، العهد القديم. وبأية لغة! أيّ استعمال خاص لكلمات وعبارات ألمانية ذات تعبير قوي لأهداف مفهومية، أسلوب كان بالنسبة لنا في ذاك الوقت من الجدّة بمكان! وحتى كتاب هايدغر لسنة ١٩١٧ في *النحو النظري* المنسوب إلى دون سكوتس ليس له علاقة به[٢١٤]».

هذا الاعتراف المتحمّس جاء على لسان أحد الفلاسفة الألمان المعاصرين وهو هانس غيورغ غادمير (H. G. Gadamer). قال بأنه منذ أن كان طالبا في جامعة ماربورغ وصلهم نبأ أستاذ نابغة يَعمل كمساعد لمؤسس الفينمينولوجيا إيدموند هوسرل. وقد حكى بأنه لم يقابل شخصيا هايدغر إلاّ في سنة ١٩٢٣، لكنه استمع أثناء درس من الدروس التطبيقية التي نظّمها الأستاذ جايجر (Geiger) إلى تدخّل غريب من أحد الطلبة، استخدم فيه عبارات ناشزة، وأمام ذهول غادمير قال له أستاذه إن ذاك الطالب قد تهَذغَر (verheideggert).

أوّل لقاء شخصي بهايدغر أحدث في نفس غادمير انطباعين متضادّين: خيبة أمل وانبهار. الأول مِن حيث المظهر: « ذاك الرجل الصغير الأسمر (Der kleine schwarze Mann)، الذي لا يُوافق أبدا تطلّعاتي، هو مارتن هايدغر». أما الثاني «

وانظر أيضا العمل الموثق الذي قام به توم روكمور، هايدغر في فرنسا، حيث تساءل باستغراب: « كيف يمكن لفيلسوف ألماني غامض اشتهر بأنه نازيّ متحمّس، أن يصبح أحد أسياد الفكر في الفلسفة الفرنسية بعد الحرب؟».

T. ROCKMORE, Heidegger and French Philosophy. Humanism, antihumanism and being, Routledge, London and New York, 1995, p. xi.

[214] H. G. GADAMER, Hermeneutik im Rückblick, in Gesammelte Werke. Band 10, Mohr, Tübingen 1995, p. 4.



حينما ابتدأتُ الحوار معه ورأيتُ عينيه فهمتُ بدون أدنى شكّ أن الفينومينولوجيا لها علاقة تربطها بالبَصَر. في عينيه تلك لا يوجد فقط مكر ثاقب، بل أكثر من ذلك خيال وقوّة حدس"[215]».

هذه نبذة وجيزة جدًا من الانطباع الذي أحدثه هايدغر في أحد الطلبة الألمان الذي أصبح هو بدوره فيلسوفا مرموقا. لكن، بعيدا عن الوجدان والعواطف الرومانسية، يبدو أن صورة هايدغر، كما أخذت تتشكل ملامحها الآن بعد الدراسات القيمة التي أنجزها باحثون ومؤرخون محدثون، هي جدّ مغايرة. ومن نافل القول أن أكثر هؤلاء الباحثين جدّية ومثابرة وقدرة على نزع هالة الأسطورة عن هايدغر، هُم لوفيث (K. Löwith)، أوت (H. Ott) وفاي (E. Faye)، هذا بالإضافة إلى شهادات معاصريه التي تبدو لنا في الطرف النقيض لانطباعات غادمير.

لقد بدا لهم شخصيّة غامضة ومُعقّدة ومتناقضة، وفلسفته أيضا تتسم بمثل صفاته: فتعقّد عباراته اللغوية وتعمّده الغموض ثم التناقض في أفكاره والانقلابات في آرائه يمكن عدّها مِن بين ميزات شخصيّته وفلسفته على حدّ سَواء.

كاتب سيرته هوغو أوت قال بأن هايدغر جاء إلى الفلسفة من دنيا اللاهوت، وقد كان في فترة ما من حياته الروحية مؤمنا ملتزما، على المستوى الديني، بتعاليم الديانة الكاثوليكية[216]. حاز على حضوة وحماية من طرف المؤسسة الدينية، وعلّقت به آمالها علّه يُصبح مفكّرا كاثوليكيا مواليا للكنيسة الرومانية[217]. لكنه في فترة لاحقة، ربما

---

[215] Ibid, p.

[216] الجانب الكاثوليكي من فكر هايدغر، وتكوينه اللاهوتي الذي شرّط حتى مصطلحاته، هي أمور لا تخفى على أحد. وهو نفسه قد اعترف بذلك. وفي هذا الإطار، ولمزيد من الاطلاع، أحيل إلى دراسة عميقة لهوغو أوط: الجذور الكاثوليكية لفكر هايدغر. الفيلسوف اللاهوتي.

H. OTT, Alle radici cattoliche del pensier di Heidegger. Il filosofo teologo, in AA. VV, Heidegger in discussione, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 313-330.

[217] انظر بهذا الصدد:

H. OTT, Martin Heidegger: Sentieri biografici, ibid, p. 73-5.



كانت قد اختمرت في ذهنه سابقا، أنقلب على أعقابه وبدّل دينه، فتخلى عن الكاثوليكية، وماح إلى البروتستانتية.

في حياته الدراسية لم يكن من الطلبة المتألّقين جدا، وقد تردّد في اختياراته الجامعية بين متابعة اللاهوت أو التوجّه نحو الفلسفة، أو اختيار الرياضيات والعلوم الصحيحة[٢١٨]. اطلع على بحوث هوسرل، وافتتن بفكرة الفينومينولوجيا، ثم تابع دروسه، وأخيرا أصبح مساعده في التعليم وعضده الأيمن. علّق به، هو أيضا، آمالا كبيرة وتمنّى أن يكون له خَلَفا ويواصل بحوثه ويقدّم بالفينمينولوجيا فاتحا لها آفاقا رحبة، لكنه خيّب آماله وانقلب عليه فكريّا، برَفضه الفينمينولوجيا وإشكالاتها ومناهجها، ثم نَقَدَه في كتابه الذي أهداه إياه، أعني الوجود والزمان، واحتقره شخصيّا، وآذاه أشدّ الإيذاء[٢١٩].

---

[٢١٨] درَس الرياضيات لفترة وجيزة في فرايبورغ: السداسي الشتوي (١٩١١ ـ ١٩١٢).

[٢١٩] في مقالها "ما الفلسفة الوجودية؟"، الذي نشرته سنة ١٩٤٦ في مجلّة (Partisan Review) وفي إحدى الهوامش ذكرت حنّا آرندت (Hannah Arendt) كيف أن هايدغر « منع هوسّرل، أستاذه وصديقه، الذي ورث عنه كرسيّ الأستاذية، من التردّد على الكلّية لأنه كان يهوديّا». وقد اعترض عليها الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس (Karl Jaspers) قائلا بأن هذه المعلومة غير صحية وليست مطابقة للأحداث (Die Anmerkung über Heidegger ist im Tatsächlichen nicht exakt)، ومن المحتمل جدّا أن يكون هايدغر قد انصاع لأوامر منزّلة من أعلى، أي من قبل السلطات النازية التي فرضت بمرسوم وزاري، على كلّ عميد، اتخاذ مثل تلك الإجراءات. لكن آرندت أجابته في رسالة سنة ١٩٤٦ بأنه، لو كان الأمر على هذه الشاكلة، لكان من الأجدر به أن يقدّم استقالته عوضا أن ينصاع لتلك الأوامر واضافت قائلة « وبما أنني أعلم أن ذاك المرسوم وذاك التوقيع قد أوديا بحياته [هوسّرل] لا يمكنني إلاّ أن أعتبر هايدغر مجرما بالقوّة».

„und da ich weiß, daß dieser Brief und dieser Unterschrift ihn beinahe umgebracht haben, kann ich nicht anders als Heidegger für einen potentiellen Mörder zu halten".

انظر بخصوص هذه النقطة وما حولها: إلزبيتا إتنغر في كتابها : حنا آرندت/ مارتن هايدغر المترجم من الإنجليزية إلى الإيطالية وقد استعملت هذه الترجمة الأخيرة بعنوان:

E. ETTINGER, Hannah Arendt/Martin Heidegger, una storia d'amore. Garzanti 1996, p. 63



انضمّ إلى صفوف الحزب النازي، وهو حزب مَبنيّ على أسس عنصرية واضحة وجليّة (أقول واضحة وجليّة لكي لا يقدّم أي أحد، عاش تلك الفترة أو اطّلع على تاريخها وتاريخ صانعيها، أعذاره زاعما أنه لم يكن لأحد، في ذاك الوقت، أن يتوقّع المنعرج الذي ستأخذه الأحداث فيما بعد)؛ انضوى تحت رايته، تمسّك بتعاليمه، أعلى من شأن الثورة النازية ووصل به الأمر إلى حدّ تقديس الديكتاتور، الشرّير الدموي، هتلر.

كان يرغب في التوزّر للحكومة النازية وكان مُتبعا لجميع تعاليمها ومُنساقا مع جميع تمظهراتها السياسية والثقافية (مِن حرق الكتب إلى واجب السلاح)؛ ألقى خطابا سياسيا في جامعة فرايبورغ (Freiburg)، حين تُولّى العِمادة، جمع فيه شتاتا من تخميناته الفلسفية وترجمها إلى لغة حربية ذات تعابير خطابية رنانة تهزّ الوجدان وتُهيّج العاطفة ولكن في جوهرها سطحية ومُخزية لأنها تُخمد العقل وتذلّه وتحطّ بالفلسفة إلى أدنى درجات السطحية والخواء. أورد في ذاك الخطاب كلاما قوميّا حاقدا وتفاهات مربكة لا تليق بصناعة الفلسفة العظيمة.

الفيلسوف الإيطالي بندتو كروشي حينما قرأ النص، أصيب بخيبة أمل مريرة، واستفزته طريقة هايدغر في الازدراء بحرية العمل الأكاديمي واستقلالية الفلسفة في الوقت الذي يدافع فيه اللاهوتي كارل بارث، بكل شجاعة، عن استقلالية اللاهوت. وقد كتب مراجعة شخّص فيها بدقة فائقة مفارقات الخطاب الهايدغاري واستتباعاته الايديولوجية قائلا: « الأستاذ هايدغر لا يريد أن تكون الفلسفة والعلم شيئا آخر، للألمان، أكثر من أنهما شأن ألماني، لصالح الشعب الألماني. الطلبة الألمان، حسب كلامه، لهم ثلاثة واجبات، الأول والأساسي منها هو المجموعة الشعبية (Volksgemeinschaft)، القومية. ولكن إن راجع بجدّ ضميره الأخلاقي (كل إنسان يَملكه إذن هو أيضا يملكه)، فسيقول إن الواجب الأول للأساتذة والطلبة هو خشية الله (timor Dei) كما هو مكتوب على واجهة جامعة لاسابيانسا (La Sapienza) بروما».



ثم يضيف، بلهجة، تبدو لنا الآن، قاسية جدًا : « هايدغر كاتب تقعّرات عمومية، هوائية على شاكلة بروست (Proust) الجامعي. هو الذي في كتبه لم يُبدِ إطلاقا أي إشارة إلى أن لديه اهتماما ما أو معرفة ما بالتاريخ، بعلم الأخلاق، بالسياسة، بالشعر، بالفن، بالحياة الروحية العينية في مختلف أشكالها ـ أيّ انحطاط هذا أمام فلاسفة، فلاسفة بحق، ألمانيين في الماضي، أمام كانط، شلينغ، هيجل! ـ اليوم يغوص كليا في هاوية التاريخانية الأكثر زيفا، في تلك التي يَنفيها التاريخ، والتي بحسبها فإن حركة التاريخ تُتصوّر بفظاظة كصراع شعوب وأعراق، كاحتفاء بمآثر ذئاب وثعالب، أسود وضباع، غائب الفاعل الأول والأحق: الإنسانية».

المعاني التي استفزّت كروتشي من خطاب العمادة هي تقوقعها القومي، وانبطاحها على الخطاب النازي الرسمي، ثم تصوّره الهرمي للتنظيم الجامعي، في الوقت الذي كان قد وقّع فيه هو وثلة من المثقفين الإيطاليين بيانا ضد الفاشستية. هايدغر، يواصل كروتشي « يكتب هكذا بأسلوبه المُغري الذي تعوّدنا عليه من خلال كُتبه الفلسفية: " الإرادة التي تريد جوهر الجامعة الألمانية هي نفس تلك الإرادة التي تريد المعرفة العلمية، مُقدّرَة بدورها كإرادة تريد المهمة التاريخية للشعب الألماني بما هو شعب مغروس في دولته الخاصة. معرفة علمية ومصير ألماني، في إرادة الجوهر، يجب أن يتلاحما معا في القوة". وهكذا فهو يسارع أو يوفر نفسه لتقديم خدمات فلسفية ـ سياسية: إنها بالتأكيد طريقة في تعهير الفلسفة (prostituire la filosofia)، دون إضافة أية مساعدة للسياسة الواقعية، لا بل، ولا حتى لتلك الغير واقعية، والتي بهذا الخليط من السكولاتكية الدنيئة لا تدري ماذا تفعل، نظرا لأنها ترتكز وتشتغل بفضل قوى أخرى، خاصة بها».

في مقابل انبطاح هايدغر للخطاب النازي فإن كروتشي يتعجّب كيف أن اللاهوتي كارل بارث يعارض بحزم النازية وينتصب للدفاع عن حرية الفكر ضد انتهاكات الديكتاتورية: « لكنه مختلف جدا موقف اللاهوتي كارل بارث، الذي يقول الحقيقة للمسيحيين الألمان، المستعدين للصراخ بأن الكنيسة الإنجيلية يجب أن تخدم



مصلحة الشعب الألماني والإمبراطورية الثالثة، المنادين بزعيم مثل البابا، يقودهم بحزم في الحياة الجديدة التي بدأت مع ربيع سنة ١٩٣٣، وبإقصاء من بين جنبيهم المسيحيين من دم يهودي أو بمعاملتهم كمسيحيين من درجة ثانية، وهكذا دواليك. نحن ـ يكتب بارث ـ لدينا واجب تبليغ كلمة الله إلى الشعب الألماني؛ ونحن نخطئ ليس فقط أمام الله، بل أيضا أمام هذا الشعب نفسه إذا نشدنا قيما وغايات أخرى، ليست مما أنيطت بعهدتنا. إن من طبيعة واجبنا ألاّ يكون خاضعا أو ثانويا بالنسبة لأي طلب؛ ومجددا فإننا نخطئ أمام الله وأمام شعبنا، إن تركنا هذا النظام الهرمي يتصدّع ولو لحظة واحدة». النتيجة هي أن « **اللاهوتي بارث يُدافع بكل جدارة عن استقلالية اللاهوت، بينما الأستاذ هايدغر سارع بنبذ استقلالية الفلسفة**»[٢٢٠].

---

[٢٢٠] بندتو كروشي، مراجعة على خطاب العمادة لهايدغر. التشديد من عندي:

B. CROCE, Ricenzione a Martin Heidegger, Die Selbsthauptung der deutschen Universitäten, Rede gehalten bei der feierlichen Uebernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. B. am 27. 5. 1933 – Breslau, Korn, 1933 (8., pp. 22) in " La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia", vol XXXII. Napoli 1934, pp. 69-70. "Il prof. Heidegger non vuole che la filosofia e la scienza siano altro, per i tedeschi, che un vantaggio del popolo tedesco. Gli studenti tedeschi, a suo dire, hanno tre Bildungen, tre obblighi, il primo e fondamentale dei quali è la Volkesgemeinschaft, il nazionalismo. Ma, se egli si ripiegasse davvero sulla sua coscienza morale (l'ha ogni uomo e l'avrà anche lui), direbbe piuttosto che il primo obbligo, di studenti e di professori, è il timor Dei, come sta scritto sul frontone della Sapienza di Roma. Scrittore di generiche sottigliezze, arieggiante a un Proust cattedratico, egli che nei suoi libri non ha dato mai segno di prendere alcun interesse o di avere alcuna conoscenza della storia, dell'etica, della politica, della poesia, dell'arte, della concreta vita spirituale nelle sue varie forme – quale decadenza a fronte dei filosofi, veri filosofi, tedeschi di un tempo, dei Kant, degli Schelling, degli Hegel ! – oggi si sprofonda di colpo nel gorgo del più falso storicismo, per il quale il moto della storia viene rozzamente e materialisticamente concepito come asserzione di etnicismi e di razzismi, come celebrazione della gesta di lupi e volpi, leoni e sciacalli, assente l'unico e vero attore, l'umanità... E così si appresta o si offre a rendere servigi filosofico-politici: che è certamente un modo per prostituire la filosofia, senza con ciò recare nessun sussidio alla soda politica, e, anzi, credo, neppura a quella non soda, che di cotesto ibrido scolasticume non sa che cosa farsi, regendosi e operando per mezzo di altre forze, che le sono proprie [...] Il Barth



لم يكتف بخطاباته الانبطاحية للنظام الديكتاتوري القائم، بل ـ كما بيّن كتاب سيرته ـ دَخل في مماحكات جدالية مع أقرانه الفلاسفة وتصرّف مع البعض منهم بعجرفة وبصلافة غير معتادة في المؤسّسات التعليمية؛ انجرّ مع التيار السائد دون أن يزن، بميزان العقل، العواقب والسلبيّات، لأن الرّجل لا يؤمن بالعقل ولا بالمنطق ولا بالانسجام مع المبادئ، لأن الرّجل عديم المبادئ.

أثنى على مقولة الصّراع، ودعا الطلبة والأساتذة إلى واجب العلم والسلاح والتخلّي عن التأمّل النظري البحت؛ حرّض السلطة النازية ضدّ زملائه من المدرّسين ويعث بتقارير للجهات الرسميّة لا ينقصها شيء عن رسائل الجواسيس، ضمّنها معلومات شخصية وتقييمات لتصرّفات أساتذة استشفّ فيهم توجهات ديمقراطية ليبرالية، معارضة لروح النظام النازي[٢٢١].

بعد الحرب، وبعد الكارثة الكبرى التي حلّت بجمع غفير من البشر في شتى أقطار الأرض، لاذ بالصمت؛ اتهم اللغة والوجود بأنهما سببا إخفاقه وألقى باللائمة على

---

segnatamente tutela l'indipendenza della filosofia, mentre il prof. Heidegger si è affrettato a far getto di quella della filosofia".

[٢٢١] في رسالة/ تقرير لشهر جوان من سنة ١٩٣٣ بعث بها إلى وزير التعليم آينهاوزر (Einhauser) حول توجهات أستاذ في الفلسفة اسمه هانيغسفالد (Hönigswald) كتب بأن هذا الأستاذ ينتمي إلى المدرسة الكانطية الجديدة التي نظّرت لفلسفة مفصّلة خصيصا لليبرالية. وطبقا لهذا التوجه فإن جوهر الإنسان يُحل في وعي معلّق في الهواء، ولذلك فإن وراء التظاهر بتأسيس علمي فلسفي صارم، هناك إرادة لتحويل الانتباه من الإنسان في انغراسه التاريخي وتراثه الشعبي ومن منشئه في الدم والأرض. الإنسان طبقا لهذه النظرة ـ هكذا يواصل هايدغر ـ يبقى فقط خادما لثقافة عالمية دنيوية. « من هذه المواقف الأساسية تبعث كتابات هانيغسفالد وكل فعالياته الأكاديمية». النتيجة هي أن دعوة هذا الأستاذ للتدريس في جامعة مونشن «فضيحة». وفي رسالة أخرى إلى وزير التعليم في الحكومة النازية أبدى انطباعا سلبيا بخصوص اللاهوتي فيات (Viet) لأن لديه تصرفات مشكوك فيها بخصوص القومية الاشتراكية.

M. HEIDEGGER, Sommersonnenwende, in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 136 und 225. (trad., it, Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita, a cura di Nicola Curcio, Il Melangolo, Genova 2005, p. 124 e 211).



ناقديه واصفا إياهم بضيق النظر وبأنهم لم يفهموا شيئا من فلسفته[٢٢٢]. لم يُقدِم، ولو مرّة واحدة، على إدانة النازية ومجازرها ولا اعترف صراحة بأخطائه. بل إنه زوّر وغطّى وكذب وموّه بصورة مكشوفة، ثم قدّم تعليلات واهية، الغرض من ورائها قلب التّهم وتزوير الحقائق: إذ أنه من نازي مقتنع عنصري وعدوّ للسامية أصبح فجأة، وحينما دعت الحاجة، مِن دُعاة السّلام ومُنقذا لليهود ومُعارضا وناقدا للنازية[٢٢٣].

---

[٢٢٢] في معرض حديثه عن تقنية هايدغر في التورية وكتمانه الحقائق، ثم محاولة نشرها على نطاق واسع، يقول هوغو أوت بأن الخلاصة التي دوّنها هايدغر بعنوان العمادة ١٩٣٣/ ٣٤ أحداث وتأملاتْ أخذت صدى عالميا جرّاء شبكة منظمة من الهايدغاريين المقتنعين الذين يتدخلون فورا حينما يستشعرون الخطر ويعملون أقصى جهدهم على دحر الهجمات الآتية من نقاده. ولذلك فإنه لا يجب أن يتملكنا العجب إن انتشرت بسرعة هذه المدونة الدفاعية لهايدغر، وتُرجمت للفرنسية والإنجليزية بالتساوق مع آخر كلمات الفيلسوف الموجّهة إلى كل أولئك الذين يوافقون آراءه السياسية. لكن الدارس يبيّن أن الوجهة التبريرية لهايدغر غير مقبولة سواء من حيث التحقيب الزمني، أو من حيث الأحداث والدواعي. حسب ادعاءات هايدغر فإن وصوله إلى العمادة جاء عن طريق الصدفة، والتي قبلها بتمعّض لكي يتفادى ما هو أبشع. لكن الحقيقة هي على العكس من ذلك، فالعمادة حاز عليها على أساس مخطّط أحكمته مجموعة من الأساتذة النازيين في جامعة فرايبورغ. وفي رسالة لياسبرس، ردّا على نص بعث به هذا الأخير لهايدغر، يقول هوغو أوت أن تلك الإجابة كانت دفاعا مفصّلا مبنيا على أحداث مزوّرة، ليس لديها أية قيمة؛ إنها قَصر من ورق.
H. OTT, Martin Heidegger: Sentieri biografici, op., cit, p. 31-32.

[٢٢٣] المُدافع الأكثر ثبوتا على مواقفه والذي أسال حبرا ومازال يُسيله إلى الآن لتبرير هايدغر من أية تهمة تمس شخصيته وفلسفته هو الكاتب الفرنسي فرنسوا فيديه (François Fédier) الذي فاق كل الهايدغاريين شراسة وحزما وإن أدّاه ذلك إلى نكران الحقائق التاريخية أو إضعاف أثرها والتقليل من شأنها. وقد عرض قناعاته وآراءه في عدّة مقالات غايتها تبريرية دفاعية وصلت إلى حدّ الوقاحة الفكرية. في إحدى مداخلاته بمناسبة سبعينية ارنست نولته (Nolte) وهو أحد تلاميذ هايدغر ومعروف بأنه من مراجعي التاريخ (révisioniste)، تهجّم على هابرماز وفارياس بشراسة لا مثيل لها. قال بأن « وريث مدرسة فرانكفورت جمع اسمه بكاتب (فارياس) لا يستحق إطلاقا لقب مؤرخ، معرفته بالفلسفية تقريبا صفر، مدفوع بالنزعة الوحيدة ... ألا وهي إدانة هايدغر. أن يجمع أحدهم اسمه بكتيّب من هذا القبيل يعني .. إخزاء النفس أمام الجميع». يقول هذا في ندوة تكريم لمفكر عنصري قال ضد العرب والمسلمين أشياء مريعة بعد ما يسمى بالحادي عشر من سبتمبر. ومن المتوقع أن تكون ردود فعل فيديه على هذا الشكل لأن الرجل لا يقبل أي



كاتب هذه السطور لا يساوره الشك في أن هايدغر كذّب وخدع وجرّ وراءه جمعا من المثقفين ردّدوا نفس تبريراته ودافعوا عنه بشتى الوسائل[٢٢٤]. حنا آرندت التي كانت

نقد لهايدغر، وقد بوّأه مكانة النبوّة تقريبا، وكتاباته هي كتب مقدسة. في إحدى محاضراته التي ألقاها بإيطاليا وصل به الحدّ إلى القول بأن الفقرة العاشرة من الوجود والزمان يجب قراءتها على الأقلّ مرّة كلّ شهر. هذه ليست فقط عجرفة فكرية بل ازدراء واضحا بمستمعيه واحتقارا لقرّائه. يمكن الإطلاع على حوصلة لتلك التبريرات الواهية، في مقدّمة مطوّلة جدًا لكتاب نشر فيه خطابات هايدغر السياسية للفترة الممتدّة ما بين ١٩٣٣ و ١٩٦٦. المرجع أسفله، وكلام فيديه جاء في الصفحات ٢١ ـ ١٢٥ والصفحات، ٣٧١ ـ ٤٠٤ من الترجمة الإيطالية.

M. HEIDEGGER, Politische Schriften, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. Editions Gallimard, Paris 1995 - (trad. ital. Heidegger, Scritti Politici (1933 – 1966) Prefazione, postfazione e note di François Fédier. Piemme, Alessandria 1998).

المقال الذي تهجّم فيه على هابرماز وفارياس جاء في:

F. FÉDIER, Critique et soupçon, in Weltbürgerkrieg der Ideologien / Antworten an Ernst Nolte, Propyläen Verlag, Berlin 1933. (trad., it, Critica e sospetto, in F. FÉDIER, Anatomia di uno scandalo, EGEA, Varese 1996).

أما قوله بأن الفقرة ١٠ من الوجود والزمان يجب قراءتها مرة كل شهر فقد جاءت في:

F. FÉDIER, Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza, IBIS, Como-Pavia 2003, p. 70.

[٢٢٤] أعترفُ بأنه أصابني الغثيان حين اطلاعي على الكتيّب الذي ألّفه الفيلسوف الفرنسي الان بوتو عن هايدغر. فمنذ الصفحات الأولى يرسم حياة هايدغر ومساره السياسي في شكل براءة تامة، ويكرر تقريبا التبريرات التي اصطنعها هايدغر وروّجها أتباعه في فرنسا. كل شيء حدث وكما لو أن هايدغر كان غائبا عن العالم. فالعمادة حسب زعمه هي من الأكثر الأحداث التباسا وعدم فهم؛ عميد جامعة فرايبورغ المستقيل هو الذي ناشد هايدغر بالتقدم لإدارة الجامعة. لكن هايدغر، بعد أن تردّد طويلا، قبل المهمة لغاية إنقاذ الجامعة فقط. ثم بعد مدة من الزمن وجد نفسه في صدام مع القوى النازية. ومع ذلك فإنه لم ينصع إلى أوامرهم والدليل على ذلك أن من بين إجراءاته الأولى مَنعَ الدعاية المضادة للسامية؛ ثم منع أيضا حرق الكتب أمام الجامعة، ورفض سحب الكتب التي ألفها كتاب يهود من مكتبة الجامعة. لا بل إن هايدغر عارض الوزارة التي طلبت منه إقالة أستاذين يهوديين. في سنة ١٩٣٣ ألقى خطاب الجامعة (وهو خطاب وصفه ألفونس دي فايلهونس بأنه خطاب كارثي)، لكن بالنسبة لبوتو فإنه خطاب معارض لتسييس الجامعة الذي أراد ترسيخه إرنست كريك، إيديولوجي النازية.

انظر:



في علاقة حميمية معه، ولها دراية بشخصيته وأعماله لم تتوان عن اتهامه بالكذب. ففي رسالة إلى ياسبرس، تصف طبعه وأعماله الأخيرة بشيء من الاحتقار الصادم: « هايدغر ... ما تدعوه أنت عدم نقاوة (Unreinheit) أنا أسمّيه انعدام الطبع (Charakterlosigkeit)، لكن بالمعنى الحرفي للكلمة من حيث أنه لا يَملك أيّ طبع محدّد، ولا حتى واحدا سيّئا [..] لقد قرأت الرسالة ضد الإنسانوية، وهي أيضا مُضللة كثيرا وفي العديد من المقاطع ملتبسة ... (قرأتُ هنا بعض محاولاته عن هولدرلن فظيعة، الدروس حول نيتشه، ثرثرة ولا غير). هذا العيش في تودناوبرغ (Todtnauberg) لاّعِنا الحضارة وراسما كلمة (Sein) بالـ(y) هي حقا، إن أردنا التكلّم بصراحة، ليست إلاّ جُحر الفأر (Mauseloch) الذي انزوى فيه، منطلقا من الفكرة المسبقة أن شخصا مثله بحاجة لرؤية أناس مستعدين للحجّ إليه ومدفوعين بإعجاب غير مشروط. ليس من الهَيّن أن يتسلّق أحدهم ١٢٠٠ متر لكي يشاهد ذاك الرجل. وإن أقدم أحد على هكذا فعل، فسيجد أمامه رجلا مُتضلّعا في الكذب ... لقد اعتقدَ أنه بإمكانه أن يُوفي بدينه للعالم بهذه الطريقة، وبأبخس الأثمان؛ أن يستطيع التهرّب، عن طريق الغش، من كل وضعية حرجة، وأن يستطيع التفلسف والتفلسف فقط»[٢٢٥].

A. BOUTOT, Heidegger, Paris, PUF, 1995^3, pp. 8- 12.

[225] H. ARENDT-K. JASPERS, Briefwechsel 1929-1969, Pipper, München. Zürich 2001^2, p. 178: „ Heidegger: Da man doch bekanntlich nicht konsequent ist, ich jedenfalls nicht, habe ich mich gefreut…Was Sie Unreinheit nennen, würde ich Charakterlosigkeit nennen, aber in dem Sinne, daß er buchstäblich keinen hat, bestimmt auch keinen besonders schlechten…Ich las den Brief gegen den Humanismus, auch sehr fragwürdig und vielfach Zweideutung…(Ich las hier über Hölderlin und ganz scheußliche, verschwitzte Nietzsche-Vorlesung). Dies Leben in Todtnauberg, auf Zivilisation schimpfend und Sein mit einem y schreiben, ist ja doch in Wahrheit nur das Mauseloch, in das er sich zurückgezogen hat, weil er mit Recht annimmt, daß er da nur Menschen zu sehen braucht, die voller Bewunderung an pilgern; es wird ja so leicht nicht einer 1200 Meter steigen, um eine Szene zu machen. Und wenn es einer doch täte, so würde er lügen, das Blaue von Himmel, und sich darauf verlassen, daß man ihn nicht ins Gesicht einen Lügner nennen wird. Er hat wohl geglaubt, daß



لكن هايدغر أتعَبَ مريديه وأضناهم إلى حدّ الهوس، وأسالوا حبرا وما زالوا يُسيلونه إلى يومنا هذا لا لشيء إلاّ لفتق فلسفته عن شخصيّته وإبعاد تفكيره عن خياراته السياسية، ثم البرهنة على أن فائض النظرية يربو على الالتزام السياسي الذي كان، على كلّ حال، ظرفيًا وهامشيا في نسقه الفكري.

وجاك دِريدا هو واحد من بين أولئك المفكّرين الذين أضنوا أنفسهم وأتعبوها، لتكلّفه الذبّ عن هايدغر والدفاع عنه بشتى الوسائل. وما فتئ الرّجل يعترف بدينه العظيم لهايدغر، حتى إنه عنون أحد مقالاته "يد هايدغر" (La main de Heidegger)[٢٢٦]. ودريدا مشهور بتفنّنه في ابتداع عناوين كُتب ومقالات ناشزة وجدّ غريبة لا تطابق محتوياتها، وهو أيضا مُبرّز في تعذيب قارئه بثقل عباراته وبصعوبة المسك بجوهر أفكاره. وهذه التقنية التعبيرية مستمَدّة مباشرة من كتابات هايدغر، وهي إرثه الأسلوبي الذي مرّره إلى مريديه من المثقفين الفرنسيّين ومنه إلى المثقفين العرب الفرنكفونيّين[٢٢٧].

---

er sich auf dieser Manier von der Welt billigst loskaufen könne, aus allem Unangenehmen raus schwindeln, und nur Philosophie machen".

انظر بخصوص هذه النقطة وما حولها: إلزبيتا إتنغر في كتابها : حنا أرندت/ مارتن هايدغر المترجم من الإنجليزية إلى الإيطالية وقد استعملت هذه الترجمة الأخيرة بعنوان:

E. ETTINGER, Hannah Arendt/Martin Heidegger, una storia d'amore. Garzanti 1996, p. 63

[226] J. DERRIDA, La main de Heidegger, in Heidegger et la question, Paris, Flammarion 1990.

[٢٢٧] في احدى مقالاتها تقصّ الكاتبة المصريّة نوال السعداوي ما حدث لها هي وزملائها الأساتذة وجمع غفير من الطلبة أثناء وبعد استماعهم لمحاضرة ألقاها جاك دريدا، قائلة « في ربيع ١٩٩٤ في جامعة ديوك الأمريكية بولاية نورث كارولينا جاءنا المفكّر الفرنسي المشهور في العالم جاك دريدا ليلقي علينا محاضرة عن صراع الثقافات في عصر ما بعد الحداثة. يمكن القول دون مبالغة إن لغة المحاضر كانت معقدة شديدة التعقيد غامضة شديدة الغموض فلم يفهمها أحد من الأساتذة الكبار أو الصغار أو طلبة الجامعة وطالباتها. أحد زملائنا الأساتذة كان مُعارا من الأرجنتين أصابه الإحباط أو الشعور بالنقص أو الغباء فلم يملك الشجاعة ليسأل سؤالا واحدا أثناء المحاضرة. لكن بعض الأسئلة طرحت ولم تفعل إجابة جاك دريدا شيئا سوى زيادة التعقيد والغموض. تلك الليلة رأى زميلنا الأرجنتيني وهو نائم كابوسا له أصابع جاك دريدا تحوط عنقه وتخنقه. هبّ



٢. فلسفة الوجود في سياقها التاريخي

مارتن هايدغر هو فيلسوف وجودي، أو فيلسوف الوجود كما أكّد على ذلك دائما وفي كل موضع من مواضع فلسفته. وقد أعلن صراحة عن أنّ الإشكالية المركزيّة في فلسفته هي اكتناه حقيقة الوجود ومعناه. في رسالة إلى جون فال (J. Wahl) حوصل فيها اهتماماته الفلسفية واختلافه الجذري مع الفلاسفة الآخرين، قال بأن « المسألة التي تهمّني ليست هي وجود الإنسان، بل هي مسألة الوجود في جملته، وبما هو كذلك. ونيتشه ذاته لم يكن أبدا فيلسوف الوجود، لكن في تعاليمه للإرادة والعود الأبدي، يَطرح السؤال القديم والوحيد للوجود. لكن السؤال المطروح فقط في الوجود والزمان، لم يُفحص لا من طرف كيركفارد، ولا من نيتشه، وياسبرس يمرّ بجانبه».

وبحق يستغرب مُتَلقّي الرسالة، من هذه العبارات قائلا: « إنني أتساءل ما الشيء الذي أتي به هايدغر حول مسألة الوجود بالذات؟ يقول لنا بأنه الزمان، بلحظاته الثلاث، تخارجاته الثلاثة، لكن من الصعب جدًا في هذه النقطة عزل فكره في الوجود عن عناصره الوجودية، لأن هذه التخارجات الثلاثة تُحدَّد في علاقتها بالانشغال[٢٢٨]».

من النوم مفزوعا وهو يصيح: هذا إرهاب فكري!». نوال السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠٠٢، ص، ٢٢١ ـ ٢٢٢.

[٢٢٨] في رسالة بعث بها إلى الملتقى الفرنسي حول موضوع: الذاتية والتعالي، (Subjectivité et transcendance)، يعلن هايدغر ويؤكد على أن إشكالية فلسفته الأساسية تتركز حول مسألة الوجود التي لم يتطرق إليها أحد من قبله وإن وقع البحث فيها فهو بالعرض.

أورد في ما يلي نص الرسالة بالفرنسية ثم تعليق ج. فال (J. WAHL) عليها، (التشديد في النص الفرنسي من عندي):

رسالة السيد مارتن هايدغر

أشكركم جزيل الشكر على دعوتكم لحضور ملتقاكم الذي لا أستطيع مع الأسف المشاركة فيه بسبب أعمال السداسي الجاري.

إن ملاحظاتكم النقدية حول موضوع فلسفة الوجود قيّمة للغاية. غير أنني أعيد التأكيد أن توجهاتي الفلسفية ـ رغم حضور مسألة الوجود في الوجود والزمان وكيركيغارد ـ لا يمكن تصنيفها كفلسفة وجودية. لكن هذا الخطأ في التأويل من الصعب إزاحتها في الوقت الحاضر.



لقد ركز هايدغر همّ فكره وغاية فلسفته للبحث عن تصور للوجود أصيل بعد أن تمّ نسيانه من طرف الفلاسفة منذ أفلاطون حتى العهود الحديثة. بَيد أنّ الوجود الذي يتحدث عنه هايدغر ليس هو بمقولة منطقية ولا هو بالرابطة الوجودية التي تجمع بين الموضوع والمحمول، ولا حتى مقولة ميتافيزيقية كلاسيكية وإنما هو الوجود الذي يَتحدّد معناه من خلال ما أسماه بـ**الكائن هناك**" (Dasein). وهذا المصطلح استحدثه للتدليل على الوجود الإنساني الخاصّ والمتموقع في زمان معيّن وفي مكان محدد: علم الوجود تحوّل عنده من أنطولوجيا عامة إلى أنثربولوجيا مخصوصة، أعني أنثربولوجيا الإنسان الغربي[٢٢٩]. هذا ما تفطن إليه كثير من نقاده في ذلك الوقت ومن بينهم أستاذه هوسرل بعد أن قطع معه وأدرك لبّ أفكاره.

أنا أتفق معكم بالكامل في القول بأن فلسفة الوجود معرّضة لخطرين: إما السقوط في اللاهوت، أو السقوط في التجريد. لكن المسألة التي تشغلني ليست هي وجود الإنسان؛ إنها مسألة الوجود في كلّيته وبما هو كذلك. ونيتشه ليس هو بفيلسوف الوجود، لكن في تعاليمه حول الإرادة والعود الأبدي، وضع السؤال الأقدم والأوحد للوجود. إلاّ أن السؤال الذي طُرح فقد في الوجود والزمان لم يتمّ تناوله بالمرّة، لا من طرف كيركيغارد، ولا من طرف نيتشه، وياسبرس يمرّ بجانبه.

(Subjectivité et transcendance in « Bulletin de la Société Française de Philosophie », T. XXXVII, 1937 p.193-94).

[٢٢٩] البعد الأنثروبولوجي من تحليلات هايدغر يمكن استقاءه من عمله الأساسي الوجود والزمان: دراسة الوجود ككل تختار، كمبدأ أوّلي للتحليل، موجودا خاصًا الا وهو الإنسان (Diese Seiende, das wir selbst je sind). الإنسان هو الموجود الوحيد الذي بمقدوره أن يتساءل عن معنى الوجود، بحيث أن طرح الإشكال الأنطولوجي وحلّه، يفترضان مسبقا، فحصا فينومينولوجيا لذاك الدازاين الذي يمثل المفتاح الأساسي لكلّ ميتافيزيقا. هذه بالنسبة إليه ليست إلاّ المقدمة، لأن هايدغر يؤكّد ان تحليل الدازاين ليس هو بالهدف الذي يصبو إليه، بل يمثل فقط مدخلا لإرساء مقوّمات أنطولوجيا عامة للوجود.

„Die Analytik des Daseins,...,soll die fundamentalontologische Problematik, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, vorbereiten"

« إن تحليلية الدازاين [الوجود الإنساني] ...تريد أن تكون بمثابة التهيئة، لإشكالية الأنطولوجيا الأساسية: مسألة معنى الوجود بصفة عامة». ومع ذلك ـ كما أثبت دي فايلانس ـ فإننا إذا تفحصنا أعمال هايدغر اللاحقة، لا نعثر، في نهاية المطاف، إلاّ على هذا التحليل الأنثربولوجي للوجود الإنساني ولا ذكر للوجود بما هو وجود أو تأسيس لأنطولوجيا عامّة.



لكن هايدغر، بكلّ وثوق واعتداد بالنفس، اتّهم تراثا فلسفيا كاملا بأنه نسي إشكالية الوجود ولم يعتن بالتحقيق فيها، وتلك كانت أمّ الكوارث على الحضارة الغربيّة وعلى مصيرها. ومن ثمّ فقد آن الأوان، حسب زعمه، لفتح ذاك الملف من جديد ولإعادة إثارة تلك المسألة المركزية"[230].

M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, p, 183.
ويبدو أن هايدغر تفطّن إلى هذه المعضلة، وربما أدرك بأنه لم يحقق شيئا من مشروعه في سبيل تأسيس الأنطولوجيا المعلن عنها والمبرمج لها. لكنه يبرّر عدم تحقيق مشروعه، وعدم اتمام كتابة أجزاء عمله التالية، لأن الكلمات انعدمت للتعبير عن الوجود. أعتقد، على عكس ذلك، أن الوجود والزمان هو كتاب مكتمل وموحّد ونهائي، والمأزق الذي وجد نفسه فيه نابع من المقدمات التي انطلق منها، أما غياب الكلمات للتعبير عن الوجود، فإني لا أعتقد أبدا في جدّيتها ولا في أنها سبب كاف يمكن أن تفسّر مأزق فلسفته.

[230] في القاموس الفلسفي مصطلح الوجود، يُحمل على الأقل، معنيين ويُستعمل في موضعين اثنين: ١) الاستعمال الحملي عندما نقول مثلا "سقراط (هو) إنسان" بمعنى أن الشخص سقراط تحمل عليه الماهية إنسان. ٢) والاستعمال الوجودي عندما نقول "سقراط هو (موجود)"، أي أنه يشارك في مقولة الوجود. ويمكن أن نعثر على مثل هذا التقسيم لمفهوم الوجود عند أفلاطون، مثلا في محاورة بارمنيدس، حيث يميز بين الأطروحة التي تقول أن "الواحد (هو) واحد" وأطروحة أن "الواحد هو (موجود)". حيث الأطروحة الثانية تعني أن الواحد يشارك في (الوجود). (بارمنيدس، ١٣٧س؛ ١٤٢ب). وأرسطو أيضا يذكر في مواضع مختلفة من أقواله هذا الفرق بين المعنيين لمفهوم الوجود. في كتاب العبارة يشير إلى الوجود"هو" كمحمول ثالث وإلى المعنى الآخر للهو كمحمول ثان (العبارة، ١٠، ١٩ب ١٩). ويميز بين الهو الحملي بالعرض مثلا في قولنا "هوميروس (هو) شاعر" والهو أي الوجود كمحمول بالذات في قولنا "هوميروس هو (موجود)" (العبارة، ١١، ٢١أ ٢٥). كما يذكر الفرق بين الوجود كشيء ما والوجود بإطلاق (المغالطات، ٥، ١٦٧أ ١). وعلى أساس الفارق بين الوجود الحملي والوجود بالذات يبني أرسطو الفرق بين الأطروحة والافتراض، بما هما عنصران يتكون منهما حدّ القياس: الأولى لا تفترض وجود الموضوع المحال عليه أما الثاني فيقتضي وجوده. لكن بالإضافة إلى هذين المعنيين يقدّم أرسطو معنى ثالثا للوجود، معنى ميتافيزيقيا، إن صح التعبير أي المعنى الذي يجوز عليه الوجود كضرورة، ويتحقق في مبدأ الهوية واستتباعه، مبدأ عدم التناقض[130]، وفي الجوهر أساسا يكمن معنى الوجود : الجوهر هو المعنى الأولي والأساسي للوجود حيث كل المعاني الأخرى تحال عليه. التيار الوجودي من كيركغارد إلى هايدغر حتى سارتر، عارض مبدأ الوجود كضرورة وفضّل التمسك بمقولة الوجود كإمكانية (وقد جاء بصريح العبارة، في الوجود والزمان، أن "الإمكان هو في مرتبة أعلى من الوجوب" (الوجود والزمان، §٧ س). وهذا المذهب له نتائج محدّدة على كلّ نسق فكري واستتباعات عديدة تخصّ الإنسان، ماهيته الذاتية ومكانته في العالم. على كل حال، يجب التنبيه، على أن أطروحة من هذا القبيل ليست



المُلفت للنظر هو أن مفهوما للوجود واضحا وقارًا، عند هايدغر، لا نعثر عليه أبدا. بل إنه عندما تكلم فيه أرجعه إلى ما أسماه بـأنطولوجيا وجودية، وهي بالأساس تحليل لبعض أوضاع الوجود الإنساني وتصرفاته الحياتية، أي إلى أمور عرضية بالنسبة للوجود كمفهوم كلّي وشامل. فعلا، لا نعثر في تلك التحاليل التي أوردها في كتابه العمدة " الوجود والزمان"، إلاّ على مقولات من هذا القبيل: الوجود الأصيل والغير أصيل؛ الوجود الإنساني كإمكانية ومشروع؛ الموجود الإنساني ككائن مقذوف به في العالم؛ الاستعداد للموت؛ الثرثرة اليومية وأشياء من هذا القبيل لا غير.

وأظن أن تركيز محور فلسفة ما على إشكالية الوجود، هكذا بإطلاق، وجعلها الأهم دون سواها من الإشكاليات الفلسفية، هو طريق لا مخرج له، وقد يؤدّي حتما إلى الكَلَلِ الفكري وإلى نوع من التكرار المملّ والمراوغة والتذبذب الذهني. وأعتقد أن شيئا من هذا القبيل قد حدث لهايدغر والدليل على ذلك أنه بعد "الوجود والزمان" (وحلّه الأنثروبولوجي)، غيّر وجهة نظره مرات عديدة: اتجه إلى موضوع التقنية، فشعر هولدرلن، فالثورة النازية، فنيتشه والعدمية وختمها بنداء للخروج من الفلسفة وطلب

جديدة في تاريخ الفلسفة، بل يمكن إرجاعها إلى أفلاطون ذاته. وتتنزّل عنده في إطار الإجابة عن مطلبين: ١) لماذا يطلق الوجود سواء على الأشياء الجسمية أو الأشياء اللاجسمية؟ (السفسطائي، ٢٤٧د)، ٢) إمكانية العلم بالوجود بما هو كذلك. المطلب الأول يقضي بنفي أن تكون مقولتا الجسمية واللاجسمية داخلتين في تعريف الوجود. أما المطلب الثاني فإنه يؤدي إلى نفي أن تدخل تعيينات ضرورية في تعريف الوجود: مثلا، أن يكون الوجود ضرورة غير متحرّك (أي أن كلّ شيء ساكن) أو أن يكون الوجود ضرورة متحركا (٢٤٩د). وهنا يقدّم أفلاطون أطروحته على أن الوجود هو إمكان ما (δύναμις) : الممكن هو كل ما يملك القدرة على أن يفعل أو ينفعل بشيء ما (٢٤٧ي). الوجود في معناه الأولي هو الإمكان وممكنة هي كل علاقة بين الموجودات. هذه الأطروحة تواصلت مع الرواقية، مع ابن سينا في الفلسفة الإسلامية مع المدرسة الاسمية في العالم المسيحي حتى الفلسفة الألمانية في القرن السابع عشر. ولكن الملفت للنظر أن هذه الأطروحة عند أفلاطون لم تكن مبنية على مقولات أنثروبولوجية ولا كانت تدور في حلبة نقاش حول الإنسان ومكانته في العالم. هذا ما يمكن أن يقدمه مفهوم الوجود في إطاره الاصطلاحي وفي معانيه المختلفة، المنطقية والميتافيزيقية منها، كما جاء عند فلاسفة اليونان وآخرين بعدهم.



العون والخلاص من إله ما. هذه، حقيقة، خيبة أمل وسَير ضدّ التيار وضدّ ما كان ينتظره أي مُحب للفلسفة.

ليست هذه خيبة الأمل الأولى أو الأخيرة، عند الولوج في خبايا فكر هايدغر وإدراك آثاره السلبية على النشاط الفلسفي وحتى على وجودها كفلسفة، بل إن الأمور عنده أخذت منعرجات خطيرة أشد حدّة وفي بعض الأحيان وصلت إلى حدّ البؤس الفكري.

الفيلسوف الإيطالي جوفاني جنتيلي (Giovanni Gentile) هو فيلسوف الفاشية والمنظّر الرّسمي لها ومروّجها والمساهم في تجذيرها وفرضها على الساحة الثقافية الإيطالية إثر الحرب العالمية الأولى. إيديولوجيا الفاشية تسعى إلى خلق إنسان جديد، الإنسان الفاشستي المتشبث بتراثه والمعتصم بقوميته والمجنّد نفسه للصراع والحرب، ولإعادة تحقيق مجد الإمبراطورية الرومانية في عصرها الأوّل، والمطيع لأوامر الزعيم (Duce) التي تُمثل قانونه ومثاله الأوحد.

هايدغر لم يكن الفيلسوف الرسمي للنازية، (ذلك ما اضطلع به روزنبارغ Rosenberg المُنظّر الرسمي لتلك الإيديولوجيا)، بل هو فيلسوف مرتبط بالنازية ومقولاته الفلسفية تصبّ في تلك الإيديولوجيا، هذا إن لم تكن قد ساهمت فيها وجذّرتها حتى بعد انقضاء عهدها، إثر نهاية الحرب. الفرق بين جنتيلّي وهايدغر هو أن الأول احتفي بالثورة الفاشستية وسار مع تيارها ودعّمها وتسيّس لها وتقلد وزارتها، وكلّ ذلك كان بصفة مباشرة وعلنية. أمّا هايدغر فلم يَحصل على أي منصب رسمي (عدا إدارة جامعة فرايبورغ، وهو منصب هامشي وغير محدّد)، ولم يكن عنصرا من العناصر الفاعلة صاحبة القرار السياسي ـ (حتى وإن أراد ذلك بقوّة وبإخلاص) ـ في الحزب النازي الذي انتمى إليه رسميا.

لكن يجب الاعتراف بأن لا فرق هناك بين الإيديولوجيا الفاشية والإديولوجيا النازية، ويبدو أن مشروعيهما السياسي والثقافي ينبعان من نفس النظرة للعالم. ولا فرق بين جنتيلي وهايدغر، على مستوى الالتزام النظري: كلاهما سخّر عِلمَه



بالفلسفة لصالح إيديولوجيا لاإنسانية، عدوة للديمقراطية وللعقل وللتفكير الحرّ، ومُدمّرة لأسس التعايش السلمي بين البشر.

وأودّ في هذا السياق أن أجيب عن أولئك الذين اعترضوا على كتابي قائلين بأني كنتُ قاسيا في نقدي لهايدغر، هذا إن لم أكن قد تهجّمتُ عليه بشدّة حينما عنونتُ الفصل: "هايدغر الكاذب"، أو حينما ركّزتُ على البعد السياسي من فلسفته، وخصوصا على نازية تفكيره. التهجّم على المفكرين واستعمال السباب والشتم في حقهم هي ليست من أخلاقيات الفلسفة في شيء، وكاتب هذه السطور يطلب من نقاده أن يعرضوا عليه كلمة من نصّه يَتهجّم فيها على هايدغر عمدا ومجانا، ضمنا أو صراحة. أن يقول أحد لشخص ما بأنه كاذب وهو في الحقيقة صادق فهذا قذف وتجنٍّ ليس لهما أيّ مبرّر في ميدان الفكر. لكن أن يكون أحدهم كاذب أو مُموِّه، بحسب الدليل والحجّة، وأن يُوصف بأنه كذلك فهذا ليس من الشتم أو القذف في شيء. وإن كان هذا الكاذب المُتعمّد في كذبه والقاصد في تورية الحقائق، هو من رجال الفكر، وبالأخصّ من الفلاسفة، فإن الأمر أخطر وأنكى. مهمّة الباحث في هذه الحال تكمن في كشف الحقيقة، والبوح بها مع التنبيه على المنعرجات الخطيرة لفكر لم تقه صناعة الفلسفة من الانضمام إلى الديكتاتورية الأبشع في العالم. وعملية الكشف هذه لا تتمّ بالشّتم والقذف، بل بإيراد الحُجج والنصوص الواضحة والصريحة المدعّمة لأقواله وأحكامه، وشهادات معاصريه ومَن كتبوا في فلسفته وحياته.

الملفت للنظر هو أن الكثير ممن قرؤوا لهايدغر وتابعوا مساره الفكري، استعملوا عبارات جدّ قاسية ليس فقط في حقّ انتاجاته الفلسفية، بل في شخصه كمفكّر. لقد قال جلبارت رايل بأنّ فلسفة هايدغر تؤدي إلى كارثة، بل هي كارثة (a disaster)؛ كاوفمان سماه "طبيعة شيطانية"؛ يوليوس كرافت وَصفَ فلسفته بأنها "فيلم رعب"؛ الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتشي سَخرَ منه ومن خطاب العِمادة ووصفه بأنه أحمق وعبودي (stupido e servile)؛ وفي سنة ١٩٣٦ كتب أحدهم مقالا عن هايدغر



بعنوان "ميتافيزيقا النازية"[231]؛ ومنذ بضعة سنين ألف المفكر الفرنسي عمانويل فاي كتابا موثقا جدا بعنوان "هايدغر. إدخال النازية في الفلسفة"[232].

أنا لستُ مؤرخا لسيرة حياة هايدغر، ولا تعنيني حيثيّاتها في سبر جوهر أفكاره، لكنني حينما اطلعتُ على ما كُتب حوله، وعلى شهادات معاصريه، ارتطمتُ بحقائق مُرّة لا يمكن التغاضي عنها أو حذفها. لقد تكفّل البعض من كتّاب سيرة هايدغر بالكشف عن الوثائق الدالة على أنه غطىّ وزوّر في شهاداته، وحذف من نصوصه كلاما قوميا فيه نزعة عنصرية واضحة. كيف يمكن أن نفسّر إذن تلك التهمة التي يُلقيها بعض المثقفين على نُقّاده؟ إثنان لا ثالث لهما: إمّا أنهم لم يَطّلعوا على تلك الكتابات التي تناولت سيرة حياته وكشفت عن الخلل في مجمل توجهه الفلسفي وتصرفاته غير اللائقة إزاء أقرانه. أو أنّهم - إن تُسنّى لهم الإطلاع عليها - لم يُعيروها أيّة أهمية وذلك لتمكّن الفكرة المسبّقة التي هيمنت وما زالت مهيمنة، إلى يوم الناس هذا، في بعض الساحات الثقافية، والتي مفادها أنّ هايدغر هو فيلسوف عظيم، بل هو أعظم فلاسفة القرن العشرين. وهذه الفكرة المسبقة حاول جمهرة الهايدغاريين، خصوصا الفرنسيين منهم، بثها في الأوساط الثقافية العالمية وجَعلها قناعة غير قابلة للشك، وأذكر على سبيل المثال فرنسوا فيديه، زعيم رهط الهايدغاريين الآن في فرنسا. كلّ ما سأقوله لاحقا هو محاولة لنقض هذه المزاعم وفقط، إن تحلّى القارئ بالصبر، فسوف يجد في ثنايا كلامي هذا كلّ العناصر المكوّنة لدحض هذه القناعات المزيفة وتبيين خطئها، بل وخطورتها على الفكر والسياسة.

أعود إلى ما كنتُ فيه: هايدغر استغلّ، إلى حد لا يطاق، تقنية التّورية اللغوية والتلاعب اللفظي، لتمرير خطابه السياسي وحتى الفلسفي، وهو في جوهره خطاب متهافت، من حيث المحتوى النظري، ولكنه جذّاب من جهة الإلغاز الشعري. وكثير من

---

[231] H. THIELEMANS, S. I, Existence tragique. La métaphysique du Nazisme, in „Nouvelle Revue Théologique“, LXIII, n. 6 Juin 1936, pp. 560-579.

[232] E. FAYE, Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935, Albin Michel, Paris 2005.



المفكرين والفلاسفة المعاصرين، وقعوا في شباك ألغازه اللغوية المستعصية التي بدت في نظرهم دليلا على أصالة في التفكير لا تُضاهى، وعلى عمق نظري متميّز وفريد من نوعه. سارتر نفسه عبر عن ذلك حينما قال بأن هايدغر هو من بين أعظم فلاسفة العصر. ونيتشويّة فوكو كان المحرك والسبب الأول فيها هو هايدغر.

لكن كل من غاص في فكر هايدغر وتعمّق في فلسفته مقلعا عن الانبهار بلغته، فإنه لا بد من أن يطرح على نفسه هذا السؤال الأساسي والمبدئي: كيف يمكن لرجل، يُعدّ من أكبر فلاسفة القرن العشرين، أن يَنظمّ إلى الحزب النازي وأن ينخرط فيه، بل وأن يلتزم بجدّ وبجزم، سواء على المستوى النظري أو على المستوى العملي، بالتعبير عن قيمه والإعلاء من شأنه والدفاع عنه وتبريره؟ كيف له أن يوالي أبشع الديكتاتوريات؟ على أي أساس نظري وعملي يستطيع أن يُصرّح بأن الزعيم هتلر هو الأسوة الحسنة، هو القانون الأوحد في حاضر الألمان ومستقبلهم؟

هل كان، كما صرح بذلك هو نفسه وثُلّة المدافعين عنه من أتباعه المُنصاعين، مِن غير الممكن أبدا التنبؤ بخطورة الثورة النازية وبمشروعها الرّجعي، حين بروزها في بدايتها الأولى؟ أم إنه كان على وعي من ذلك؟ إشكالية أخرى يطرحها الإرث الهايدغاري ألا وهي: هل أن فلسفته تقود حتما إلى الإيديولوجيا النازية، والتّنظير لها فعلاً، أو على الأقل إلى تبنّي أفكارها الأساسية، أم أنّ انتماءه إلى النازية، جاء كمجرّد خطأ في الحسبان وكخيار سياسي ظرفي وعابر، لا يمس حياته النظرية الثرية والمتشعبة، ولا يخدش جوهر فلسفته ككل؟

إزاء هذه الأسئلة المحورية، الهايدغاريون يؤكدون دائما على أن الأمر لا يتعدّى مجرد الالتزام الظرفي، وبأن فلسفته في منأى عن بعض تصريحاته السياسية، المفروضة ربما، بسبب التقيّة، أو بسبب خطإ في الحسبان. المحايدون منهم يرون أنه من الصعب الإجابة عن هذه الأسئلة والبتّ فيها نهائيا. فالمسألة غامضة، والشهادات متضاربة، ومن المستحسن عدم الخوض في هذه التفاصيل والاقتصار على دراسة نصوصه واستيعاب أفكاره الفلسفية. في مقابل هذين الصنفين من الهايدغاريين، فإن نفرا من



الفلاسفة الآن، وعددهم بدأ يربو من سنة إلى أخرى، يعارضون أطروحة ظرفية مواقف هايدغر السياسية ويربطون بين تنظيره الفلسفي ومواقفه السياسية. وبالتالي فهم يرون أنه من السّهل تقديم الإجابة القاطعة، فالمسألة ليست هي من الغموض بحيث أن الأبواب مسدودة أمام أي تعقل لتفاصيلها، بل إنها هي البوابة لفهم دقيق لمجمل فلسفته التي هي في تلاحم تام مع مواقفه وخياراته الايديولوجية السياسية.

ويكفي لذلك التمعّن في كتبه المنشورة منذ سنين، وحتى التي لم تُنشر بعد ، فهي موادّ تمكّننا من البتّ في تلك المسائل المصيرية. هؤلاء لهم في صفهم معطيات من الصعب دحضها. لوسوردو مثلا أثبت أن الخطاب السياسي لم يبرز ـ كما افترض هابرماز ـ بعد الوجود والزمان، بل إنه كان ثاويا في نصوصه السابقة، واللاحقة أيضا.

قد يكون من الحصافة، كما قال فرانشيسكو فيزاتي (F. Fisetti) عدم اختزال هايدغر وفلسفته إلى الهتلرية (reductio ad hitlerum)، لكنه من غير الحصافة اعتبار انضمام هايدغر إلى ما يُسمّى بالثورة القومية الاشتراكية مجرّد نزوة ظرفية وعابرة من حياته الفكرية، لأن هناك رباطا نسقيا (nesso sistematico) بين خيار هايدغر في سنة ١٩٣٣ والطريقة ذاتها التي، حتى ذلك الوقت، تصوّر بها مكانة الفلسفة ومُهمّتها [٢٣٣]. أما أوتو بوغلر (Otto Pöggler)، فقد أخلص إلى استنتاج مماثل حيث قال: « ألم يكن توجه فكري محدّد هو الذي قاد هايدغر، ليس على سبيل الصدفة، بالقرب من القومية الاشتراكية ومنعه لاحقا من الابتعاد عنها بالفعل؟[٢٣٤]».

ويبدو أن أحسن ما قيل في هذه المسألة ما صرّح به المفكّر إيبلينغ (Ebeling) حينما عاب على الهايدغاريين توريتهم للحقائق وتغيير وجهة الإشكالية، أو محاولة

---

[٢٣٣] انظر:

F. FISTETTI, Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista, in La Germania segreta di Heidegger, a cura di Francesco Fistetti, Dedalo, Bari 2001, p. 24.

[٢٣٤] انظر،

O. PÖGGLER, Nachwort zur zweiten Auflage, in Id., Der Denkweg Martin Heideggers, 2 Aufl., Neske, Pfullingen 1983, p. 335. cit, in AA. VV, Heidegger in discussione, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992, p. 10.



ابعاد تنظيره عن إلتزامه العملي: « لن نعدل مع هايدغر ومع أنفسنا ما دمنا نخفي وحدة الفلسفة والسياسة في فكره، عوضا عن الاعتراف بها صراحة. من يُخفي تلك الوحدة يجب في النهاية أن يَعتبر الفيلسوف مجنونا. الهايدغاريون فعلوا ذلك ومازالوا يفعلونه مع هايدغر، وهايدغر نفسه لم يتوان من تقديم مساهمته[٢٣٥]».

الوجود والزمان نفسه، بدا لبعض المفكرين، وكأنه يحتوي على مقولات وأفكار لها ارتباط ما بالإيديولوجيا النازية، تصُبّ فيها، أو تُدعّمها. والأدهى أن الرجل قد أقرّ، في إحدى فلتاته المعتادة، بذلك الترابط، واعترف صراحة بأن مقولة التاريخانية (Geschichtlichkeit)، مثلا، التي ربطها بالحياة الفعلية للدّازاين، هي إحدى المقولات التي بنى عليها التزامه بالحركة النازية وهي، بالإضافة إلى ذلك، تُمثل عنصرا من العناصر المؤسسة في تلك الإيديولوجيا[٢٣٦].

إنّ دارس الفلسفة لا يملك إلاّ أن يتعجب أشد التعجب، من ذلك الالتزام، وأن يَعي بخطورة الفكر الهايدغاري، حينما ينزل من علياء النظرية ويُباشر الخطابات السياسية الصّريحة لهايدغر وبعض أقواله التي ألقاها في مناسبات عديدة من الفترة التي أدار فيها الجامعة وتحمّس للثورة القومية الاشتراكية[٢٣٧].

---

[٢٣٥] انظر،

H. EBELING, Das Ereignis des Führers. Heidegger Antwort, in AA. VV., Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten, hrsg. Vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 33. cit, in AA. VV, Heidegger in discussione, Ibidem.

[٢٣٦] اعتراف صرّح به أمام تلميذه وصديقه كارل لوفيث. سنرى هذا بالتفصيل لاحقا.

[٢٣٧] في الرّابع والعشرين من شهر جوان ١٩٣٣ وبمناسبة الاحتفال بدخول فصل الصيف، ألقى الفيلسوف هايدغر ابتهالا أمام مجموعة من الطلبة، هو أقرب إلى الهذيان منه إلى الابتهال. خاتمته تبيّن الذهنية السائدة في ذاك الوقت والجوّ الذي تدور فيه مثل تلك المهازل. يقول مبتهلا للنيران وللثورة النازية: « يا نار! قولي لنا: لا يجب عليكم أن تصبحوا عميان في الصراع: يجب عليكم أن تبقوا لامعين [لغرض] الفعل. يا لهيب! فليزفّ لنا سعيرك: أن الثورة الألمانية لا تنام، أنها تنثر حولها وتنير لنا السبيل، الذي ليس لنا بعده عودة [..]. أيتها اللهب، استعِري! أيتها القلوب احترقي! (Flammen zündet! Herzen brennt!)».

ورد في:



فخطاب العمادة، الذي ألقاه في سنة ١٩٣٣ بجامعة فرايبورغ، هو من أوضح وأنقى خطابات هايدغر الملتزمة، وكخطاب سياسي ـ فلسفي، قد يكون جديرا بأن يُقشّع بقايا الشكوك والتردّدات من أذهان أتباعه ومناصريه.

لكن، على العكس من ذلك، يبدو أن أولئك الأنصار مُصرّون على عدم رؤية البداهة؛ وقد فعلوا كل ما في وسعهم، من تقنيات تأويلية ملتوية خالية من الروح النقدية، ولكنها بالمقابل مشبّعة بروح المنافحة اليائسة والذب المتعمد، لتبرير ساحة الرجل وإخراج كلامه من معناه الأصلي، وتغييب محتواه السياسي الخطير بل، وفي بعض الأحيان، قُلبت الموازين وعُدّت خطاباته السياسية، بمعنى ما، نقضا للنازية وتهجّما صريحا عليها في وقت غدت فيه الأصوات المعارضة نادرة جدّا وكَفّ الفكر النقدي عن الوجود تماما.

لا يجب، حسب رأيي، أن نَحمل كلام أولئك الأتباع المتصاعين على مَحمل الجدّ، أو أن نُعوّل عليهم لطلب الحقيقة، بل إن نكرانهم الوقائع بهذه الصيغة الفجّة، لَدليل على تهافت في الفكر وتعنّت وإصرار على المرور قدما في الجهة الخاطئة. وقد يكون هذا التعنت مَرَدّه الخوف من أن الاعتراف بتلك الحقائق، قد يَمسّ من قناعاتهم الشخصية، ويناقض تحزباتهم الإيديولوجية.

النصوص التي بين أيدينا تقي القارئ الحصيف من الوقوع في فخّ تلك التبريرات والتبسيطات المُجحفة والغريبة عن عقل الفيلسوف. يكفي أن نقرأها وأن نتمعّنها حتى نَعيَ بخطورة الموقف الهايدغاري: الرجل، في خطاب العمادة ـ الذي هو خطاب ضعيف في محتواه الفلسفي ـ يُردّد مقولات نابعة أساسا من صلب النازية ويُزكي روح القومية الجرمانية، معتبرا إياها حاملة لخلاص الأمة الألمانية ومروّجة لقيم ومعايير أخلاقية وثقافية عُليا تعود في جذورها إلى اليونان، حيث الالتزام العملي الحربي

M. HEIDEGGER, Sommersonnenwende, in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 131. (trad., it, Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita, a cura di Nicola Curcio, Il Melangolo, Genova 2005, p. 123).



والالتزام النظري التأملي متوازيان لا يفترقان. (من قبيل تساوق السيف والقلم كما يزعم الإسلاميين وكما يروّج له الفيلسوف الحربي أبو يعرب المرزوقي).

هذا الخطاب المشحون وجدانا والذي تنقصه أي معايير الكتابة الفلسفية هو في جوهره متماسك مع مسار تفكير هايدغر ويُعبّر عن تلك الثورة الرجعية المتطرفة والعنصرية التي اجتاحت ألمانيا في تلك الفترة، والتي يعيشها العالم العربي الآن مع بروز الحركات الفاشستية الإسلامية. إنها ذهنية معادية للحداثة والوضعية العلمية والاشتراكية وفكرة التعايش السلمي بين البشر، والتي انساق ورائها هايدغر منذ أن بدأ الاشتغال بالفلسفة. هذا المسار الفكري هو في الطرف المقابل لنقيضه، أي التيار اليساري الديمقراطي الداعي لرفع الاستغلال عن الطبقة الشغيلة وتكريس الأخوة، ونبذ الحروب وتجذير فكرة السلم الدائم بين شعوب العالم.

لقد اختار هايدغر لنفسه الطريق المناقض، أي طريق الصراع والحرب والإعلاء من الشأن والقومية العنصرية الحاقدة، مُطوّعا صناعة الفلسفة العظيمة للتعبير عن تلك الأغراض، ومستغلا، لتحقيق ذلك، الآليات التي في حوزته وبالأخص منها الغموض اللغوي والخطابة.

المُهمّ هنا والمحيّر جدا هو أن الخيارات السياسية التي تبناها هايدغر والقاعدة الفكرية التي تؤسسها لم تصدر من مفكر في الأطراف، أي من صغار المفكرين الذين ليس لهم تأثير دائم في الساحة الفكرية، بل من فيلسوف كبير ـ اعترف به الجميع خلال حياته وبعد موته ـ واع بأهمية الفلسفة ومُطّلع على تاريخها وإشكالاتها، ويبدو أنه قد نذر حياته لتلك المهمة: أي تدريس الفلسفة والكتابة فيها.

هذه هي النقطة الأكثر حرجا والمخيبة للآمال حقا في جميع مناحيها، وهي تمس بالأخص مهمّة المثقف في مُجمل فعاليته النظرية ودوره في المجتمع، وصواب اختياره لأي جهة يجب أن يلتزم ويُدعّم: الديكتاتورية أم الحرية؛ السلام أم الحرب.

الفيلسوف يتميز بيقظته الفكرية وبالنباهة، ومن عادته التريث في الحكم والتثبت من الأشياء المعطاة أمامه ومن الأحداث الدّائرة حوله؛ عقل الفيلسوف هو عقل



مُحصّن ذو بنية نظرية متينة، ولا يمكن للأحداث العابرة أن تعبث به بسهولة. فاطّلاعه على مختلف الأنساق الفكرية، ومعرفته بالأحداث التاريخية وسير الرجال، يُتيحان له اكتساب نظرة شاملة وعامة، ويَقيانه شرّ السقوط في خيارات متسرّعة ذات عواقب وخيمة.

لكن هايدغر، بإنتاجاته النظريّة وبتوجهاته السياسية وما أخلصت إليه مُجمل فلسفته، اختار، منذ البداية، منعرجا خطيرا، منعرجا يروج لإيديولوجيا الغلبة والقهر والعداء للعلم وللفلسفة ولكلية المبادئ الإنسانية؛ فلسفته هي فلسفة لاإنسانية بالأساس، لأن مقولاتها مبنيّة على قاعدة نظريّة معادية للإنسانية كمفهوم يشترك فيه كل البشر، وتسدّ الأبواب أمام أيّ فهم في هذا الاتجاه. وهو لا يواري ذلك أبدا، لأن الرّجل لا يعترف إلاّ بالخصوصية القومية، ويُنظّر لمفهوم الفردية المكتفية بذاتها التي لا ترى الخلاص والمجد إلاّ لشعب واحد، الشعب الذي تتجذر فيه الميتافيزيقا والإرث اليوناني أي: الشعب الألماني.

٣. الماركسيّون في مواجهة الهايدغارية

الفلسفة التي نبعت من تخمينات هايدغر، بعد الضجة الكبرى التي أحدثتها، وربما بعد أن قام بإشهارها عن غير قصد كارناب (R. Carnap) في مقاله الشهير بعنوان مجاوزة الميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للّغة، لا يمكن أن تمرّ دون أن تسترعي انتباه المفكرين الاشتراكيين. تيودور هارتفيغ (Hartwig) في كتابه عن الوجودية (*Der Existenzialismus*)، حاول التصدي لهذه الفلسفة ووضعها في مكانتها الخاصة، أي باعتبارها إيديولوجيا رجعية. فالتنظير الفلسفي، من وجهة نظر سوسيولوجية ماركسية، كان دائما في تلاحم متين مع تطور الحياة المادية السياسة، بحيث أن هناك علاقة تفاعل ضرورية بينهما. الحالة الراهنة التي برزت فيها الايديولوجيا الوجودية، هي حالة أزمات اقتصادية واجتماعية، ومن الطبيعي أن تنعكس هذه الأزمات على الإنتاج الفكري وتؤثر فيه. الوجودية ـ حسب هارتفيغ ـ



هي هروب روحي من واقع اقتصادي فوضوي ومُشوّش، ولذلك فهي قد لعبت دور « الجوقة الموسيقية المُصاحَبة لاقتصادٍ رأسمالي يُنتِج بصيغة عشوائية[٢٣٨]».

هارتفيغ يرى أن هناك ارتباطا بين الوجودية والفاشستية: لقد نبَعا من نفس الواقع الاجتماعي، ومن نفس الإحساس الذي نشأ في خضمّ الأزمة الاقتصادية العامة والتي رافقتها حالات توتر وفقدان الأمان الوجودي بالعيش. السمة الغالبة على فكر هايدغر هي مواقفه المثالية الشخصانية، والتي تمثل ردّة فعل البورجوازية الصغيرة التي شعرت بأنها مُهدّدة من طرف المسار التقدمي للتاريخ. والدليل على أن فكر هايدغر هو مصاحبة موسيقية لأزمة الاغتراب التي يعيشها الإنسان الحديث، هو أنه عوضا عن ادانة ذاك الاغتراب كما تفعل الماركسية، فهو يجذره، ويجعل منه ملازما أنطولوجيا للوجود. إن تشديد الوجودية الهايدغارية على بؤس الإنسان، على مقذوفيته في العالم، يشبه إلى حدّ ما قانون مالتوس الذي يُبرّر البؤس عن طريق عدم تكافؤ التطور الديموغرافي والإنتاج المادي. الجانب السياسي الراهن لهذه الإيديولوجيا لا يمكن أن يَخفى على أحد، وهو أن البورجوازية وجدت تِعلّة للتملّص من مسؤوليتها عن بؤس الطبقة الشغيلة: فقانون الطبيعة الحتمي عند الفكر البورجوازي، وأنطولوجيا نهائية الدازاين عند هايدغر، هما وجهان لعملة واحدة، حيث أنهما يريحان البورجوازية من تحمّل مسؤولياتها، ويبرران استغلالها، ويسدّ أمام الطبقة الشغيلة أي منفذ للمطالبة بحقوقها وتحسين ظروف عيشها.

أما على الجانب النظري فإن هارتفيغ يُركّز بشدة على الجانب المعادي للعلم من فكر هايدغر. فعلا، في 'الوجود والزمان' هايدغر يلاحظ بشيء من الغبطة حالة الأزمة

---

[٢٣٨] تيودور هارتفيغ، الوجودية إيديولوجيا رجعية سياسيا، فيينا ١٩٤٨. ذكرته: إنغيبورغ باخمان: المراجعة النقدية للفلسفة الوجودية لهايدغر، ص، ٢٤. الترجمة الإيطالية.

I. BACHMANN, Die kritische Aufnahme der Existential-philosophie Martin Heideggers, [Diss. Wien 1949]. Aufgr.e. Textvergl. mit d. liter. Nachlass hrsg. v. Robert Pichl, München, Piper 1985. (trad., it, La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger, a cura di Silvia Cresti, Guida, Napoli 1992, p. 25)



التي تمرّ بها العلوم الوضعية، ولكن ـ يعترض هارتفيغ ـ يبدو أنه لم يتفطّن إلى وجود أزمة تضرب الفلسفة في العمق. لو أنّ هايدغر تعاطى الفيزياء الحديثة، لكانت لديه آراء متوازنة، ولوضَع أقلّ ثقة في المنطق الإنشائي للفلسفة. الفلسفة الوضعية، كما يلاحظ الكاتب، كانت قد تجاوزت منذ زمان الميتافيزيقا وإشكالاتها، وبالتالي من غير المستساغ أن يتجاهل هايدغر نتائج البحوث العلمية. وفي هذا الشأن فإن نظرية النسبية مثلا تفرض مفهوما للزمن مغايرا للتجربة التي نقوم بها في العالم المحسوس؛ كل تفكير حول هذا المفهوم يجب أن يَتعلّم من الاكتشافات الحديثة.

وعلى هذا الأساس فإنه من غير المشروع أن يتناول هايدغر « مكانية الدازاين والمكان (Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum)» في الفقرة ٢٤ من الفصل الثالث، على هذا النحو: « لا المكان هو في الذات، ولا العالم في المكان. بل بالأحرى المكان هو الموجود 'في' العالم، لأن الوجود في العالم، مُكوِّن للدازاين، قد فتح دائما المكان. إذن المكان ليس هو في الذات، ولا الذات تُعتبر العالم كما لو أنهُ 'في' مكان؛ الحقيقة أن الذات مُعتبَرَة في أنطولوجيتها الأصيلة، الدازاين، هي في ذاتها مكانيّة. ولأجل أن الدازاين مكاني بهذا المعنى، فإن المكان يَتمَظهر ماقبليا[٢٣٩]». لكن حسب هارتفيغ، المكان الإقليدي الذي هو أقرب إلى حدوسنا الطبيعية قد أظهَرَ عدم كفايته للتعبير عن مقولة المكان النسبي. فعلا، المكان المنظور يجب أن يُميَّز عن المكان المُتصوَّر علميا؛ فالمكان عامة ينبغي اعتباره بالتناسب مع مُحدّب يَتغيّر باطراد متطابق مع مجال الجاذبية[٢٤٠].

أما في ما يخص تحليلات هايدغر للحالات الوجدانية مثل 'الانشغال' كمُكوِّن للدازاين؛ الرعب من حيث هو ضرب من 'الوضعية الوجدانية'، يقول هارتفيغ إن الكلمة الأخيرة في هذا الشأن لا تعود إلى الفلسفة بل بالأحرى إلى علم النفس.

---

[239] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, op. cit, p. 111. „Der Raum ist weder im Subject, noch ist die Welt im Raum"

[240] I. BACHMANN, La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger, op. cit, p. 27.



فتحليلات هايدغر إذا قارناها بالملاحظات الإكلينيكية الميدانية لعلماء النفس، تبدو ـ حسب هارتفيغ ـ «ثرثرة أنطولوجية». ثم إن تجاهل هايدغر المتعمّد لنتائج أبحاث التحليل النفسي هو ادّعاء خطير، فضلا عن أنه إخلال بالموضوعية العلمية. هارتفيغ يرى أنه بدون مساعدة التحليل النفسي لا يمكن تفسير ظاهرة الضمير. فهايدغر مثلا يُلصق بالضمير مسؤولية خطيئة أصلية، على الشكل المسيحي البروتستانتي. وبخصوص هذه الملاحظة فإن مفاهيم هايدغر بدت للعديد من المفكرين وكأنها نابعة من مقولات لاهوتية مُقنّعة. ماكسيمليان باك (Beck) أشار هو أيضا إلى أن « الإنسان الذي يُطمَح إلى تحليل وجوده هو طبعا الإنسان آدم: خطيئة ـ موت ـ عدمية (-Schuld-Tod Nichtigkeit) هي "الخطيئة الأصلية" للإنسان المُداس من طرف لانهائية الإله، والنازل في هاوية المَحدوديّة[241]».

وبخصوص اعتراض هارتفيغ على الطريقة التي زج بها هايدغر بمعتقد الخطيئة الأصلية في سياق تحاليله الفلسفية، يمكن تدعيمه من خلال الفقرة ٥٩ من "الوجود والزمان"، حيث يرى أن « التجربة اليومية للضمير لا تُعرف شيئا مثل استفاقة الخطيئة[242]»، لأن الضرب الأصيل لوجود الدازاين هو أن يكون مقذوفا به. في رأي هارتفيغ هذا التحليل الهايدغاري للضمير (Gewissen) خاطئ على طول الخطّ، ذلك لأن حالات وجدانية مثل الرّهبة والرعب والانشغال، التي اعتبرها أوضاعا وجودية، يُمكن فهمها بطريقة أفضل من طرف علم الأنثربولوجيا. هذه الوجْدانات على كل حال موجودة في المجتمعات البدائية، لكنها تتنزّل كمكوّنات عينية لَمعيوشهم اليومي: الخوف من الحيوانات المفترسة، الرعب أمام قوى الطبيعة المجهولة، الإنشغال بتوفير الغذاء. أما تحاليل هايدغر فإنها، حسب هارتفيغ، غير ذات معنى أصلا، وفكرة "بنيات وجودية" لوعينا لا طائل منها. فعلا، لا يمكننا أن نُفسّر الوعي دون الرجوع إلى

---

[241] ذكرته باخمان، م. س، ص، ٢٨، ملاحظة رقم ٤١.

[242] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, op. cit, p. 292. „die alltäge Gewissenserfahrung so etwas wie ein Aufgerufenwerden zum Schuldigsein nicht kennt"



اللاوعي، وإلى سيرورة الإحساس بالذنب التي قد تكون ثاوية فينا منذ الصّغر لأسباب بيّنها المحللون النفسانيون. ولذلك فإنها خيالية تلك التأويلات اللاهوتية للوعي، ومحاولة صهرها في قوالب فلسفة الوجود هي محاولة عبثية.

لكن حتى نظرية التحليل النفسي، بالنسبة لهارتفيغ، غير كافية لتفسير العصاب الجماعي المتجسّد في ظاهرة الوجودية. هذا علاوة على أنها لا تفي بأغراض التحرر، نظرا لأنها تتربص بها منعرجات استبدادية معادية للديمقراطية. ضدّ هذا التصوّر العدمي ـ هارتفيغ ـ يدعو إلى تجاوز الفردانية البورجوازية، عن طريق تمتين الحس الاشتراكي لأنه لا يمكن تحقيق المساواة، والعدالة الاجتماعية إلاّ بالعمل التعاضدي؛ وبهذا المعنى يجب أن تُفهم الممارسة الثورية للماركسية.

٤. بَعد البداية: الإنسانوية المغدورة

"رسالة في الإنسانوية (Brief über den Humanismus)" هي أوّل نص كتبه هايدغر مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية. هذه الرسالة علاوة على مضمونها النظري فإنها تُخفي في ثناياه مواقف إيديولوجية وسياسية قد تدعّم رأي من شكك في حصول أي منعرج حاسم في فكره. بل من المحتمل جدا أن الرسالة تثبتُ رأي من قال بأن هايدغر لم يتخلّص من إرثه القومي النازي حتى بعد الكارثة وبأنه واصل، على كل حال، تمرير خطابه ذاك، بطرق شتى ومن بينها الالتواء اللغوي والعتمة ـ وهي الطريقة المفضلة عنده والأهون. فعلا، "رسالة في الإنسانوية"، التي ألّفها، بدعوة من الكاتب الفرنسي ومروّج أفكاره في فرنسا وفي جميع أنحاء العالم الفرانكفوني، ج. بوفريه (J Beaufret.)، بعد الكارثة الشاملة التي حلت بألمانيا، هي بيان يتهجّم فيه الرجل على فكرة الإنسانوية، ومغزاها ونتائجها النظرية والأخلاقية.

وقد كان من المنتظر أن يتكلم الرجل ـ إثر المشهد المأساوي الذي حلّ بجمع غفير من البشر بعد ويلات الحرب ـ عن الإنسانوية وعن الأخوّة والسلام وعن كيفية إرساء مبادئ كلية تشترك فيها الشعوب ككل، للخروج من دوّامة العنف والحرب. لكن



القارئ يحصل على خطاب مُذهل حقا ومُخيّب للآمال من جميع الزوايا، ويكتشف، أن الرجل هو أبعد ما يكون عن الإنسانوية، وأن فلسفته وأفكاره قصية جدًا عن فكرة السلام الدّائم وغريبة عن مفهوم الأخوّة الشاملة.

وككلّ مفكّر يميني مُتساهل مع الانسجام المنطقي وغير عابئ بمبادئه فإن الرجل يقع في تناقضات صريحة مع مواقفه الفكريّة السّابقة، ويقوم بانقلاب مفاجئ وخطير في مجرى أفكاره. لقد نسي ما قاله في خطاب الجامعة وفي الدروس التي ألقاها في نفس الفترة، والضربات الهادمة التي وجّهها للفكر التأملي البحت، الذي يُعنى بالمعرفة دون غرض الفعل، وبالفكر المجرد دون الممارسة، ويتجه نحو الفضول النظري الخالي من كل التزامات عملية مباشرة. وهي نظرة دأبت عليها الفلسفة منذ بروزها في العهد اليوناني، لازمتها طوال تاريخها ولم تختف أبدا حتى في المراحل التالية. رسالة الإنسانوية، أو كما سمّتها حنا آرندت "رسالة ضد الإنسانوية"، تنقُض كلامه السابق: « إذا أردنا، في البداية، أن نُجرب في نقائه ـ وأعني في نفس الوقت أن نحقق ـ جوهر الفكر، يجب علينا أن نتخلص من التأويل التقني للفكر الذي يرجع في بدايته إلى أفلاطون وإلى أرسطو [243]».

هايدغر الذي كان قد نقد بشدة أولئك الذين يطلبون النظر العقلي المكتفي بذاته ويعرِضون عن الفعل، وهو ما يعتبره خروجا عن المسار الأول لنشأة الفكر اليوناني، الذي، حسب زعمه، أدخل عنصر الفعل كمكوّن جوهري للفكر، ها هو ذا الآن يقوم بانقلاب واضح ويتملص من آرائه تلك مُلقيا التهمة على كاهل فلاسفة اليونان الذين، حسب زعمهِ، جعلوا من التفكير تقنية ما، أو سبيلا لفعالية تقنية خارجة عنه: « فعلا، ففي ذلك التأويل [تأويل أفلاطون وأرسطو]، الفكر يعني تقنية ما (τέχνη)،

---

[243] هايدغر، رسالة في الإنسانوية (الطبعة الألمانية)

M. HEIDEGGER, Brief über den Humanismus, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000. p. 6.



أي سيرورة التفكير الموجهة لغاية الفعل والإنتاج. هنا الفكر يُحيل إلى الـ[الممارسة] (πράξης) والـ[الإنتاج] (ποίησης)»[244].

لم يكتف بهذه التهمة، التي لم يورد ولو استشهادا واحدا لتدعيمها، بل إنه استخدم، كما هو معتاد، "شعوذته اللغوية"، لينقضّ على الفعالية الفكرية الإنسانية، كي يجعل منها، تقريبا، لا شيء أي مجرد استيهامات دون موضوع مُحدّد، ومَحض خيالات خاوية من كل محتوى فعلي: « الفكر، هو بعبارات بسيطة، فكر الوجود [...] الفكر هو من الوجود بما أنه مُحدَث من طرف الوجود، ينتمي إلى الوجود. والفكر هو في نفس الوقت، بما أنه ينتمي إلى مجال الوجود، هو إنصات للوجود [245]». ما معنى أن ننصت للوجود؟ هل للوجود لغة؟ هل يتكلم الوجود لكي نصغي له؟ هذه طلسمات لغوية وتحسسات شعرية بعيدة عن الفلسفة إن لم تكن نقيضة لها. لا شيء يمكن أن نستخلص منها إلا خواء فكريا مُريكا وثرثرة لغوية، لا غير.

وليس مِن مُهمّة دارس الفلسفة أن يَتوقف عند هذه الاستيهامات الشعرية ليحل ألغازها ويَفكّ معانيها، هذا إن كانت تحمل بجدّ معنى ما؛ فالفلسفة هي أعظم من أن تعتني بالكلمات الفضفاضة وبالجمل المُلقية هكذا دون حجة منطقية أو برهان معقول. الكلام المُقفّى والجُمل الموزونة هي من ميدان الشعر وليست من الفلسفة في شيء: لأن مجال الفلسفة، وهذا مبدأ أوّلي وأساسي، هو الإقناع بالبرهان العقلي وبالدّليل المنطقي، أما صاحب الشعر فلا يملك سلطة على العقل، وإن اكتسب قوة على إثارة الوجدان فالوجدان لا دخل له بالعقل ولكلٍّ منهما مجاله الخاص.

---

[244] هايدغر، رسالة في الإنسانوية، م. س، ن. ص.

[245] هايدغر، ن. م، ص، ٨. وهذ النص الأصلي بالألمانية:

„ Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zweifaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf des Sein hört"



البلبلة التي أحدثها هايدغر من خلال استرساله في عرض آراءه تتجلى الصفحة تلو الأخرى. هذه المرة غيّر وجهته إلى الموضع العزيز عليه: اللغة. وهنا فتق مواهبه في إظهار السلبيات والعيوب والكوارث الحادثة والمتوقّعة جرّاء الاستعمال غير الرشيد لِلّغة. الكيانات المسؤولة عن هذه الكوارث هي الميتافيزيقا والمنطق والذاتية. إن علاقة الوجود باللغة ستظلّ محتجبة « مادامت تقع تحت هيمنة الذاتية التي تعرض نفسها كإشهار. إن مسألة اللغة وخطورتها في حياتنا، كانت قد طُرحت في الوجود والزمان (فق. ٣٤) حيث يُشار إلى البعد الجوهري للغة ويُلمس هذا السؤال البسيط : على أي نحو من الوجود توجد اللغة واقعيا كلغة؟[٢٤٦]».

في الحقيقة، هذا السؤال ليس هو بالبسيط ولا ندري بالتحديد ماذا يقصد به صاحبه، لكن وصفه للكارثة أبسط وأقرب للفهم « إن اجتياح اللغة الذي طال كل الأنحاء وبوتيرة سريعة، لا يتوقف فقط على المسؤولية ذات الطابع الجمالي والأخلاقي التي نتحملها في استعمالنا للكلام. بل يصدر عن وضع **ماهية الإنسان** موضع الخطر. وليست العناية البالغة التي قد نبديها في استعمالنا للغة، بدليل على أننا تخلصنا من هذا الخطر الجوهري، بل قد يكون اليوم دليلا على أننا لا نرى أبدا هذا الخطر، ولا يمكننا أن نراه لأننا لسنا بعد معرضين لبريقه. إن انحطاط اللغة الذي أصبحنا نتحدث عنه منذ وقت قريب، حتى وإن كان متأخرا جدًا، ليس هو الأساس، بل نتيجة لسيرورة بموجبها هوت اللغة خارج عنصرها، تحت سطوة الميتافيزيقا الحديثة للذاتية. إن اللغة ما تزال تحجب عنا ماهيتها من حيث هي مأوى لحقيقة الوجود. اللغة تُسلم لنا نفسها في محض ما نريد وفي ممارساتنا كأداة للسيطرة على الموجود[٢٤٧]».

إذن، هذه هي جوهر المشاكل التي تجابه الإنسانية الراهنة (على الأقل الغربية منها)؛ فالمخاطر التي تحدق بها ليست الأسلحة النووية ولا الحرب الباردة، أو الأزمات

---

[٢٤٦] ن. م، ص، ١٠.

[٢٤٧] ن. م، ن. ص.



الاقتصادية، ولا الاستعمار أو الإبادات الجماعية، بل هي اللغة، والطريقة المنحطة التي نستعملها في حياتنا. ولكن حتى وعينا بهذه الإشكالية لا يُنجّينا من المخاطر لأن البشرية (الغربية) لم تتعرّض بعد لبريق ذاك الخطر، ما عدا رجل واحد حمل على كاهله هذه المهمة ألا وهو مارتن هايدغر. مبدأ الرحمة يجعلني لا أعلّق على هذه الترهات.

نعود إلى الرسالة، التي موضوعها الإنسانوية: ما الإنسانوية وما قيمتها؟ يُجيب هايدغر: « هي التأمل والانشغال بالكيفية التي يكون بها الإنسان إنسانا وليس لاإنسانا[٢٤٨]». وأن يكون الإنسان لاإنسانا حينما يمكث خارج ماهيته. وفيما تتمثل بالتحديد إنسانية الإنسان؟ إنها تكمن في ماهيته الذاتية[٢٤٩].

لكن تعريفا واضحا وجليا للإنسانوية ولماهية الإنسان لا نعثر عليه، بل إن الرجل يدور في حلقة مفرغة ويسحب معه قارئه ويجرّه في فراغها، ويمطّط من سلسلة الشروط والتفرّعات التي تُفضي به إلى الخروج عن الموضوع. هكذا، من الإنسانوية وإشكالاتها ينزلق نحو خطاب الميتافيزيقا: « كل إنسانوية إما أنها تُبنَى على ميتافيزيقا أو أنها تضع نفسها كأساس لميتافيزيقا ما[٢٥٠]».

إشكالية الميتافيزيقا، كما هو معلوم، هي من بين الإشكاليات التي تردّدت كثيرا في كتابات هايدغر وقد حازت عنده على مكانة خاصّة. ويبدو أن علاقته بالميتافيزيقا هي علاقة ازدواجية، أي علاقة كره ومحبّة، تزكية ونبذ، مدح وإدانة وهذا نابع أصلا من تذبذبه الدائم وعدم وقوفه عند تعريف ثابت ومتماسك وواضح لكلّ المفاهيم التي استعملها في تخريجاته الفلسفية.

---

[٢٤٨] ن. م، ص، ١١.

„ denn das Humanismus: Sinnen und Sorgen, dass der Mensch menschlich sei und nicht un-unmenschlich“

[٢٤٩] ن. م، ن. ص.

[٢٥٠] ن. م، ص، ١٣.

„ Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen“



ما الميتافيزيقا وما شأنها بالإنسانوية؟ « ميتافيزيقا ـ يُجيب هايدغرـ هي كل تحديد لجوهر الإنسان يفترض مسبقا، بوعي منه أو بغير وعي ، تأويلا للكائن دون أن يطرح مسألة حقيقة الوجود[٢٥١]».

نحن لا ندري بالتحديد هل أن هذا تعريف جامع مانع للميتافيزيقا ككلّ، أم هو فقط مجرّد مفهوم شخصي يخصّ هايدغر وحده. لأن هذا التعريف لا يطابق، أساسا، ما تعوّد عليه أي دارس لتاريخ الفلسفة وربّما هو تعريف مُضلل أصلا. وهايدغر، الذي تعودنا على ضرباته المتناقضة وانقلاباته المفاجئة[٢٥٢]، له نظرتان للميتافيزيقا، نظرة سلبية وأخرى إيجابية: الإيجابية منهما هي أن الميتافيزيقا، كمصير محتوم، تخصّ الغرب وتاريخه الفكري وبالتحديد الشعب الألماني دون سواه. وهي في جوهرها مهمة مصيرية ومحدّدة ألقيت على كاهله من طرف *الوجود* ذاته، تكفّل بها على أساس أنه الشعب الأكثر ميتافيزيقية من بين الشعوب الأوروبية. أما المعنى السلبي للميتافيزيقا، فيتمثل أساسا في كل ما لا يوافق الفكر الألماني ولا يتماشى مع روحه، أي قيم الثورة الفرنسية والعلوم الوضعيّة والماديّة الجدلية وكلّ فكر متحرّر نقدي نابع من صلب الحداثة.

---

[٢٥١] ن. م، ن. ص.

[٢٥٢] أورد مثالا على انقلابات هايدغر وزحزحته المفاهيم وتقلباته حتى في صلب فلسفته ذاتها: مفهوم (Entschlossenheit) العزم، الذي كان في البداية، في الوجود والزمان، يعني خصوصا، عزما مطلقا دون موضوع محدّد، وبالتالي لا يمكن أن يؤدّي إلى أي خيار معين لأنه مشروع لإمكانات مفتوحة وهو في جوهره تصرّف يؤدي إلى عقلية القرار والصرامة والعنف وخلق الأحداث مهما كانت النتيجة. لكن في مرحلة لاحقة، تحوّل المصطلح من مفهوم العزم الصارم، إلى مفهوم اللاإنغلاق (sich-nicht-verschliessen) أي الانفتاح دون حجاب على الوجود، وهو معنى مغاير تماما للأوّل على الرّغم من أن كلمة العزم بقيت كما هي، لقد حمّلها هايدغر معنيين مختلفين بل متقابلين تماما. انظر في هذا الشأن:

K. LÖWITH, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1960.

استعملت الترجمة الإيطالية، بعنوان:

K. LÖWITH, Saggi su Heidegger, Einaudi Torino 1966, p. 13-14



الإنسانوية إذن، التي تدعو إليها الفلسفات المعاصرة وبالأخص الوجودية التي يتزعمها الفيلسوف الفرنسي (سارتر)، هي ميتافيزيقا: « إذا اعتبرنا الطريقة التي تُحدّد بها ماهية الإنسان يَظهر أن الصفة المميزة لكل ميتافيزيقا هي كونها إنسانوية [٢٥٣]». وهذه تهمة خطيرة في جوهرها، علاوة على أنها تُخضع المفاهيم إلى عملية خلط واختزال وتؤدّي إلى تحييدها وتهميش قدرتها الدّلالية، وبالأخصّ إذا أحيلت على الجانب السلبي من نظرته المزدوجة للميتافيزيقا. ولنا أن نحدس مسبّقا أنّ الحكم النهائي على الإنسانوية، بأنها ميتافيزيقا، يتنزّل في إطار مدلولها السلبي: « لذلك فكُلّ إنسانوية تبقى ميتافيزيقا (Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch) [٢٥٤]».

هايدغر لا يعترف بمصير إنساني موحّد تشترك فيه كل البشرية، ولا يمكن أن ننتظر منه مفهوما إنسانيا شاملا وعاما لأن الرّجل منذ دخوله في حلبة الفلسفة اتبع ذاك التيار الاسمي (Nominalisme) الذي لا يعترف إلاّ بالأفراد امّا الأجناس والأنواع فهي محض أسماء دون وجود لِما يوازيها في الواقع أو في الذهن. وهو تيار فكري ذو نزعة عنصرية معادية للديمقراطية وللمساواة بين البشر والذي تمتدّ جذوره إلى المنظرين الرجعيين المعادين للثورة الفرنسية ولمبادئها الإنسانية الكلّية[٢٥٥].

ثم إن هايدغر يُلقي على كاهل الإنسانوية (بما هي ميتافيزيقا بالمعنى السّلبي للكلمة) تُهمة نسيان الوجود كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة، وكما الميتافيزيقا والتقنية وليدتها. الماهية الكلّية للإنسان، هي ميتافيزيقا سلبيّة ومن ثمّ مرفوضة من الأساس أضف إلى ذلك أنها منتوج روماني، غريب عن روح الشعب الألماني، ويكفي هذا

---

[٢٥٣] هايدغر، رسالة في الإنسانوية، م. س، ص، ١٣.

[٢٥٤] ن. م، ص، ١٤.

[٢٥٥] بخصوص هذه النقطة بالذات أحيل إلى الكتاب القيّم للأستاذ دومينيكو لوسوردو، المجموعة، الموت، الغرب. هايدغر وإيديولوجيا الحرب.

D. LOSURDO, La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra. Bollati Boringhieri. Torino 2001 pp. 53 – 63.



الماتي كي يجعلها مرفوضة مرّتين: « التصور الإنسانوي الأول، أي الروماني وكل الأشكال الأخرى للإنسانوية التي برزت لاحقا، تفترض الماهية الكلية للإنسان كما لو أنها شيء بديهي[256]». هذه هي قِمّة المروغ والمرطقة بالنسبة لفيلسوف ـ أنكر قطعا وبكلّ شدّة الماهية المشتركة للإنسان ـ وركّز همّه على تجذير مفهوم الخصوصية والقومية وروح الشعب وقَدَره الذاتي. إلاّ أن ما يستوقفنا من مجمل تخريجاته في العديد من نصوصه، هو احتقاره لإرث الثقافة الرومانية، ومواصلته دحر التراث اللاتيني، إلى درجة أنه أخرج لغة الرومان من إبداعات الفكر الغربي، ورأى فيها كارثة على الفلسفة. وهذه الأطروحة، كما هو معلوم، تُمثل الخيط الواصل بين أطياف القوميين الألمان منذ العصر الرومانطيقي.

في معرض حديثه عن العمل الفني، وحينما وصل إلى تحديد معاني كلمات: حضور، جوهر، موضوع، عرّج على المرادفات اللاتينية لهذه المصطلحات ذات الأصل اليوناني. لكن تعريجه الذي يبدو وكأنه ذو صبغة فيلولوجية، الغاية الأصلية من ورائه هو إدانة ما أسماه بالمنعرجات الخطيرة التي نحاها الفكر الغربي حينما تقبّل فقط تلك المصطلحات من يد اللاتينيين. قال: « إن هذه الترجمة للأسماء اليونانية إلى اللغة اللاتينية لم تكن سيرورة خالية من العواقب، كما يُعتقد إلى حد الآن. بل إن هناك خلف الترجمة، التي هي في ظاهرها حرفية، وبالتالي ظاهريا محافظة على المعنى، تركيب[257] للتجربة اليونانية على صنف آخر من التفكير. الفكر الروماني يتقبّل

[256] هايدغر، رسالة في الإنسانوية ص، ١٤.

„ Der erste Humanismus, nämlich der römische, und alle Arten des Humanismus, die seitdem bis in die Gegenwart angekommen sind, setzen das allgemeinste „Wesen“ des Menschen als selbstverständlich voraus“.

[257] هايدغر كما عادته يلعب بالكلمات: الترجمة بالألمانية (Übersetzung)، وقد استخدم احد مشتقاتها وهي كلمة (Übersetzen) وتعني ْركّب علىْ معرّقا الجزء الأول من الكلمة: ْعلىْ.



الكلمات اليونانية بدون التجربة الأصيلة المساوقة لما يقولونه، يتقبّلها دون الكلمة اليونانية. إن غياب أرضية الفكر الغربي تبدأ من هذه الترجمة[٢٥٨]».

يعني أن ذهنية الروماني مختلفة جذريا عن ذهنية اليوناني، ولذلك فإنه مهما فعل لإيجاد عبارات مرادفة في لغته، ومهما برع في تأويلها فهو لا يرقى إلى مصاف اليوناني، ولا يمكن أن يفهم فكره بتاتا. من المستحيل أن يتحقق شيء من هذا القبيل لأن الأولين جربوا ثم تكلموا والثانين ترجموا فقط. ألا تقضي هذه الموانع على فكرة شمولية الفلسفة؟ ألا تحصر الفلسفة في مجرد تجارب خصوصية في علاقة مع لغة مخصوصة وحضارة معينة؟ حسب منطق هايدغر فإن أعمال لوكريس، شيشرون، سينيكا لا قيمة لها، وأن الرومان ما كان لهم أن ينهلوا من علوم اليونان، أو يتفلسفوا مثلهم، وأن تُراث توماس الأكويني الذي تلاقحت فيه الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية لا معنى له. لا، بل الأخطر هو أن تجربة الفلسفة العربية تغدو، حسب هذا الطرح خلف محض، خطأ تاريخي، تشويه منكر للذهنية اليونانية ولغتها. الفلسفة، على أية حال، يجب أن تبقَى محصورة في مدار لغتين من لغات البشرية قاطبة: لغة ميّتة وهي اليونانية، ولغة حية (وريثتها) وهي الألمانية.

أنا أحتكم إلى الحس العقلاني للقارئ، أستفتي إنسانيته وأتساءل هل أن أشياء من هذا القبيل لها علاقة مباشرة بالفلسفة أو بالفن أو بالميتافيزيقا؟ وهل من المسموح به لأي مفكر في العالم أن يُدين شعوبا وثقافات برمّتها فقط من أجل لغتها؟ ما المعلومات الجديدة والقيمة التي تضيفها إلى أذهاننا أشياء من هذا القبيل؟ ما المواقف التي يمكن أن تولّدها هذه التخمينات؟

---

[258] M. HEIDEGGER, Der Ursprung des Kunstwerkes, Philipp Reclam, Stuttgart 2003, pp. 14-15. (trad, it, L'origine dell'opera d'arte, in M. HEIDEGGER, Holzwege. Sentieri erranti nella selva, a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 12-13).

انظر أيضا مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ٢٠٠٣، ص، ٦٨. (ترجمة رديئة).



لن أجحف إن قلت بأن من وجهة نظر علمية هذه التخمينات لا تزيدنا أية معلومات، لأنها خارجة عن حقل المعرفة العلمية، وهي مجرد مواقف إيديولوجية شوفينية. المعلومات، ربما، الوحيدة التي تقدّمها تخص ذهنية من تفوه بها، والاستتباعات التي يمكن أن تولّدها، أعني نعرات قوميّة مضادّة. وفعلا، في السنوات الأخيرة طلع علينا أحد الهايدغاريين المسيحيين، ريمي براغ (R. Brague) وشق عصا طاعة هايدغر حيث دافع عن فكرة أن جذور أوروبا هي الرومانية[259]؛ ثم طلع علينا مفكّر سلافي بكتاب يعرض فيه خصال من كانوا يُسَمّون بالبرابرة، وفضائلهم الحسنة وأخلاقهم الراقية[260].

لست أدري، على كلّ حال، هل أن فيلسوفا مثل هايدغر له هذا القدر من الشهرة، على وعي بما يقوله، ومُتيقن ممّا قد تقود إليه أفكاره ومفاهيمه أم لا؟ لأنه لو كان واع بما يقوله وبالنتائج التي تقود إليها أفكاره ومواقفه الفلسفية، فقد تحقّ عليه آنذاك التهمة بالتواطؤ مع الفكر النازي الذي يذهب نفس المذهب ويعتمد نفس الأفكار. وإن كان غير واع بذلك فإن فلسفته هي فلسفة عفوية وغير مُفكّرٍ فيها ويدخل الشك حتى في جديتها، أو في أنها فلسفة. كيف لا والفيلسوف يجب أن يتحرى أشد ما يكون عليه التحري من مبادئ فلسفته ومن استتباعات تنظيره وعواقب التزاماته.

ولا يجب أن تأخذ القارئ العربي الرّهبة أو الشعور بالانزعاج من أسماء ذُكِرت كثيرا وتجذرت في الوعي الفلسفي على أنها أعلام لا تمس وعلى أن أقوالها هي الحقيقة القصوى، أو أن أفكارها هي ذروة ما قد توصّل إليه العقل البشري. الفلسفة تُعلّم الإنسان حريّة الفكر، والشجاعة على كسر زجاجة التقاليد. ليس هناك رأي

---

259 R. BRAGUE, Europe, la voie romaine, Criterion, Paris 1992. (trad., it, Il futuro dell'Occidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa, Bompiani, Milano 1998)

260 K. MODZELEWSKI, L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana, Bollati Boringhieri, Torino 2008.



مُحصّن من النقد، ولا يوجد فكر يملك مناعة خاصة تقيه من عملية الفحص والنقد والحكم عليه، إن على مستوى نظري أو سياسي أو حتى أسلوبي.

وبخصوص أسلوب هايدغر وتقنيته التعبيرية أقول إن كتابات هايدغر لا ترحم، لأنها تُسيج في مواضع قصيّة، لا تدخل في جوهر الموضوع وتجعل قارئها يهيم في ظلام الكلمات الملغزة وفي الأخير، وبعد العناء والضّنك، لا يحصل القارئ الصبور، على فكرة واضحة ولا على سبيل مُوجّه للمسك بجوهر القضية المطروحة والإشكالية المطلوب فحصها. المفكر توماس مان (T. Mann) اعترف بأنه حينما اطلع على كتاب هايدغر كاد أن يقع من يديه. وتساءل: «كيف يمكن أن يستعمل لهجة مماثلة؟ يجب أن يُعاقب». إن طريقة هايدغر في التواصل الفلسفي، تُكسّر معايير الكتابة وتنقض أسسها، وهي، إن أردنا الدقة، عديمة النزاهة ولا تفيد في إيصال أي رسالة فلسفية واضحة ومفيدة[٢٦١].

---

[٢٦١] فريتس هاينمان، أحد المفكرين الأوائل الذين اعتنوا بفلسفة هايدغر في بدايتها، أعرب عن استيائه من أسلوب هايدغر، ومن الفارق الكبير بين البرامج المعلن عنها والنتائج المتوصل إليها. حيث يقول: « مَن يكون هايدغر يا ترى؟ إن كان حواريّوه على حق فهو رسول بدون رسالة (ein Messias ohne Botschaft)، يعني دون أنطولوجيا جديدة. إن كان كارناب على حق، كيف نفسّر إذن تأثيره الضخم؟ إذا كانت فلسفة الوجود هي مجرد التباس، ألا ينتمي هذا الالتباس جوهريا إلى رسالته (wesentlich zu seiner Mission)؟». ثم يواصل هاينمان قائلا بأن الإدعاءات التي رفعها هايدغر باسم المسألة الأساسية، أي أن الفلسفة الأوروبية من طاليس إلى هوسرل شُيّدت على التباس (auf einem Mißverständnis beruhe)، وبأنه جاء هو، هايدغر، لإعادة الأنطولوجيا إلى نصابها « لكن ماذا كانت النتيجة؟ (Was aber ist das Resultat?)» يتساءل الكاتب. « بالتأكيد الوجود ـ [لكن] ما الوجود؟ إنه هو ذاته. هذا ما يجب تجربته وقوله، من الواجب على الفكر المستقبلي أن يتعلمه»، هذا هو جواب هايدغر. لكن الكاتب يعلق قائلا: « إذا كان تحصيل الحاصل الساذج هذا هو النتيجة الحقة للانطولوجيا الجديدة، فإننا لا نملك إلاّ أن نقول: تمخّض الجبل فولد فأرا».

„Wenn diese triviale Tautologie das ganze Resultat der neuen Ontologie ist, dann kann man nur sagen: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus!". F. HEINEMANN, Existenzphilosophie. Lebendig oder Tot?, Zweite Auflage, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1954, p. 90-91.



حينما ذكر كاتب هذه السطور، أعلاه بأن رسالة في الإنسانوية لهايدغر هي بيان ضدّ مفهوم الإنسان، فإن ذلك ليس من باب المبالغة أو الحَنق اللاواعي على مُفكر سابق، بل إن الشواهد النّصيّة، التي يُتيحها كلام هايدغر، حينما يُشفق على قارئه ويفصح عن آرائه، تُظهر ذلك بجلاء. والعجب العجاب أن يُعَدّ هذا الرجل كبير فلاسفة القرن العشرين، وأن يحوز على أتباع لا حصر لهم في جميع الأمصار. أليس من باب التنكيل بعقولنا والاستفزاز لحساسيتنا الفلسفية أن يُدلي أحد المثقفين العرب بالاعتراف التالي: «الآن أشعر بالندم على الوقت الذي أضعته في التعاطي مع ما عند العرب من معارف، لأن صفحة واحدة من هايدغر تساوي كلّ ما كُتب باللغة العربية منذ أن اخترعوا حروفها حتى اليوم»[٢٦٢].

هذه النشوة في جلد الذات لا تلزم المفكّر الجدي لأن من غاص في نصوص هايدغر يدرك أنه لا يستطيع أن يستمدّ فكرا بناءا أو نظرة موضوعية للأشياء من كتابات هذا الرجل. فقراءة هايدغر هي في الحقيقة صيد في ماء عكر؛ إنها قراءة مُضنية ومخيبة للآمال ومُدمّرة للفلسفة ولمقوّمات التفكير الجدّي. أعتقد أنه لا يمكن قراءته لغرض الاستفادة منه بشيء ما، بل إن قراءته، إن كانت واجبة، فهي فقط تبقى كمثال لما يمكن أن ينساق إليه من بلبلة وتفاهات، مفكّر نذر حياته للفلسفة، أو يبدو أنه نذرها[٢٦٣].

---

[٢٦٢] انظر: لقاء مع المفكر نبيل فياض، [موقع اللادينيين العرب]، بتاريخ ٢٠٠٦/٠١/٠٤.

[٢٦٣] أحد مراجعي محاضرة هايدغر، في نشأة العمل الفني (Ursprung des Kunstwerks)، يصف المحاضر وأسلوبه في التعبير، ثم البلبلة التي أحدثها في المستمعين على هذا النحو: «لا شيء تم تفاديه مثل [تفادي الوصول إلى] نتيجة عينيّة. وهكذا فإن الدرس الأخير انتهى بذكر بيت غامض لهولدرلن، مُعلن عنه للجمهور بفزع، كما لو أنه الكلمة المحرّرة والمعيار الذي لا يخطئ لكي نعلم هل أن عصرا ما، وهل أن عصرنا الحالي، يعرف ويريد الأصل أم أنه يكتفي، على عكس ذلك، فقط بمشتقات الثقافة والذوق. البيت يقول: من الصعب لمن يقبع حذاء الأصل أن يغادر المكان. وأراهن على أن كل الذين هم بين الجمهور من أولئك الذين اعتقدوا سابقا أنهم، أخيرا، أمسكوا بكل ذاك الرّكام، بعد إلقائه هذا البيت، تفطنوا بكلّ أسف، بأنهم ضلوا السبيل من جديد [..]. لهذا الفيلسوف يمكن الشك حتى في قدرة تفكيره، ولكن يجب أن نعترف له بشيء



رسالة في الإنسانوية تريد أن تكون إجابة كافية عن سؤال محدّد وهو الإنسانوية كقيمة موجهة للفعل الإنساني، لكن هايدغر وجد ضالّته لتحطيم تلك القيمة بضرب الميتافيزيقا، الموضوع الذي لم يُسأل عنه مباشرة ولا علاقة له بالإنسانوية: « الميتافيزيقا، حقا، تتمثل الموجود في وجوده ... لكنها لا تفكر في الوجود بما هو كذلك، لا تفكر في الفرق بين الوجود والموجود[٢٦٤]». حسب أقوال هايدغر، لا أحد فكّر بجدّية في الوجود، حتى عهده ذاك وحتى اكتشافه هو لتلك المعضلة، أرى أن هذا إدّعاء كاذب ومُشِطّ. فكلّ من اطّلع على تواريخ الفلسفة يمكن له بسهولة أن يدحض هذا الرّأي:

واحد: الطريقة التي، دون منازع، يستطيع بها تخدير المستمعين، بنورية...ذلك النزر القليل من الفهم الذين كانوا متيقنين من المسك به. دون ان يُظهر قطّ، في الملامح أو في النبرة، مكرا من هذا القبيل...السيد [هايدغر] تلا من على المنصة ذاك البيت الجليل، لمّ أوراقه وترك الركح». (D. Sternberger, „Frankfurter Zeitung“). ذكره، كارل لوفيث، في كتابه، حياتي في ألمانيا، صص، ١٤١ ـ ١٤٢، ملاحظة، ١٧.

„ Nichts wird hier so sehr gemieden, als das handfeste Resultat. So endigte denn auch die letzte Vorlesung mit einer dunklen Spruchzeile Hölderlins, die den gespannten Hören als erlösendes Wort und untrügliches Kriterium dafür angekündigt war, ob eine Zeit und ob die gegenwärtige Zeit den ‚Ursprung' wisse und wolle oder aber nur an den Derivaten der Bildung und des Geschmacks sich genügen lasse. Die Zeile heißt: ‚Schwer verläßt, was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort'. Und man kann darauf wetten, das alle dasjenige im Publikum, welche zuvor das Wesentliche begriffen und sich einverleibt zu haben meinten, hiernach ein wenig betreten ihre frisch gesammelten Felle wieder davon schwimmen sahen [...] Wollte einer diesem Philosophen alle Fähigkeiten der Erkenntnis abstreiten, so müßte er ihm doch dies eine zugestehen: daß es ihm ausgezeichnet glückt, dem Auditorium ein Schnippchen zu schlagen und ihm den Zipfel des Begreifens, den es soeben fest in der Hand zu halten sicher war, im Moment der höchsten Erwartung unversehens wieder zu entreißen. Ohne aber von dergleichen in philosophischen Dingen stets sehr nützlichen Pfiffigkeit in Miene oder Ton irgend etwas zu verraten, trug der Mann am Katheder den erhabenen Vers vor, nahm seine Papiere zusammen und verließ das Podium“.

[٢٦٤] هايدغر، رسالة في الإنسانوية، ص، ١٤.

„ Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als Solches, denkt nicht den Unterschied beider“



في الكتاب الرّابع من الميتافيزيقا يقول أرسطو بصريح العبارة إن هناك علما كاملا يُعنَى بالبحث في الوجود بما هو وجود وبمحمولاته الذاتية"[٢٦٥]. هل إنه حقّق ذاك المطلب، وطوّر فعلا، علما له تلك المواصفات؟ هذا موضوع آخر. لكن أن يَزعم أحدهم بأن الوجود، بما هو كذلك، لم يُفكَّر فيه ولم يُطرح كإشكالية فلسفية، فهذا من باب المبالغة ونكران البداهة : « الميتافيزيقا لا تتساءل عن حقيقة الوجود ذاته. لذلك فهي لا تسأل أبدا، بأي ضرب من الضروب، ماهية الإنسان تنتمي إلى حقيقة الوجود. ليست الميتافيزيقا، فحسب، لم تطرح، حتى الآن، هذا السؤال. بل إن هذا السؤال غير متاح للميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا: **الوجود ما زال يَنتظر بعد أن يُصبح جديرا بأن يُفكَّر فيه الإنسان**[٢٦٦]».

ولا تغيب عند هذا الحدّ من التخمين، في مواضع عديدة من الرسالة، عناصر صوفية وكلام ذو نفحات عرفانية، مثل النور، النداء، السكنى وهو مجال ليس غريبا عن مجال تفكير هايدغر، لأن الرّجل تربّى في كنف اللاهوت المسيحي، وافتتن بتصوّف إكهارت (Eckhart) ثم أنكره وعاداه، ثم رجع إليه وتذبذب وخبط فيه خبطا عشوائيا. يقول: « الميتافيزيقا تُعرض عن الشيء الجوهري، أي أن الإنسان، يكون في ماهيته الأساسية، فقط عندما يُنادَى من طرف الوجود. فقط عن طريق هذا النداء، يجد الإنسان أين تسكن ماهيته. وبفضل هذه السكنى فقط يمتلك اللغة كمأوى يحفظ لماهيته صفة التخارج. وأسمّي المكوث في سطع نور الوجود (Lichtung) ، [كيفية] الوجود

---

[٢٦٥] الميتافيزيقا، Γ . وهذا نصّ كلام أرسطو: "هناك علم ما ينظر في الوجود بما هو وجود ومحمولاته الذاتية" (ج، ١٠٠٣آ ٢٠ ـ ٢١)

« Εστίν επιστήμη τις η θεώρει το ον η ον και τα τούτω υπάρχοντα καθ' αυτό »

[٢٦٦] ، نفس الصفحة

" Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst. Sie fragt daher auch nie, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört. Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich. Noch wartet das Sein, dass Es selbst dem Menschen denkwürdig werde „



الإنساني[٢٦٧]». وحتى اللغة التي هي من بين الخاصيات المميزة للإنسان عمّا سواه من الكائنات، لا يخلو تعريفها من تلك النفحة العرفانية. اللغة، فعلا، هي : « مَجيء (Ankunft) مُشِعّ ـ كاشف للوجود ذاته[٢٦٨]».

ولسنا ندري مغزى هذه الكلمات، علاوة على موقفه من الوجود واللغة لأن تعابيره التي تصفهما قد توحي بتقدير واعتراف بقيمتهما الإنسانية العالية، لكن في نفس هذا السياق، ولتبرير عدم تنفيذه مشروع "الوجود والزمان"، فهو يلقي بالتهمة على اللغة وعلى الوجود: « القسم الثاني [من الجزء الأول من "الوجود والزمان"] لم يُنشر بعد لأن الفكر لم يتمكن من التعبير، على نحو مناسب، عن ذاك المنعرج (Kehre) ولم يَستَوفِه بمساعدة لغة الميتافيزيقا[٢٦٩]». وكل هذا الهمّ الفكري، ومَجموع هذه المآسي الميتافيزيقية، تدور فقط في العالم الغربي وبالتحديد في أوروبا؛ أما العالم الآخر فلا ذِكر له، ولا هو معترِف به أبدا: « التمييز بين الماهية والوجود، الذي يبقى في منشئه الأساسي غامضا، يهيمن على قدر التاريخ الغربي وكل التاريخ المحدّد بالمعنى الأوروبي[٢٧٠]».

من الأكيد أن هايدغر له معرفة واسعة وعميقة بتاريخ الفلسفة وبالأخص بالفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وذلك بشهادة تلاميذه وكلّ من اتبع دروسه. ولكن بخصوص المسألة أعلاه، أي التمييز بين الوجود والماهية، كان بإمكانه أن يتفوّه ولو بكلمة واحدة عن الفلسفة الإسلامية، وبالأخص عن ابن سينا الذي تكلّم في هذا الموضوع وأسهب فيه. والإشكالية ليست غامضة الجذور، كما زعم هايدغر، ولا هي قدر يخص الغرب وحده وأوروبا وتاريخها فحسب، بل إن المسألة لها سوابق في تاريخ

---

[٢٦٧] ص، ١٥ـ ١٦ نفس المرجع

[٢٦٨] ص، ١٨

„ Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst „

[٢٦٩] ص، ١٩ ـ ٢٠

[٢٧٠] ص، ٢١



الفلسفة وتتعلق أساسا بأحد المفاهيم المحوريّة عند فلاسفة الإسلام الذي مُرِّر إلى الفلسفة المسيحية عبر تاريخها، وتكلم فيه رجال من توماس الأكويني، في العصور الوسطى، إلى أحدثهم، الفيلسوف المسيحي جيلسون (Etienne Gilson).

الرجل لم يتفوّه بكلمة واحدة عن الفلسفة الإسلامية، والذي يعلم جيدا أن كثيرا من إشكالياتها وتصوراتها دخلت كمكوّن فعلي للفلسفة المسيحية، لأنه كان يرزح تحت وطأة فكرة مسبقة لازمته طوال حياته النظرية، وهو أن الفلسفة هي مسألة تخصّ الغرب، أوروبا وبالتحديد ألمانيا دون سواها من الأمم. لا أريد مناقشة هذه الإدعاءات التي أعتبرها ثرثرة لا طائل منها ولا تليق بالفيلسوف أن يكتبها، أو أن يُلقيها على مسامع الناس.

أعود إلى ما كنتُ بصدده وأقول: العداء للإنسانوية (ولا أقصد الإنسانوية كمفهوم فلسفي بحت دون استتباعاته الاجتماعية والأخلاقية، بل الإنسانوية كقيمة موجهة ومصير مشترك للإنسانية جمعاء بما فيه من نتائج عملية أخلاقية)، لم يكن قطّ وليد دعوة (J. Beaufret)، بل إن هايدغر يعترف في ثنايا خطابه بأنه سبق أن عرضها في مؤلّفه الأساسي الصادر سنة ١٩٢٧، فعلا يقول بصريح العبارة: « إن فِكر الوجود والزمانْ (Sein und Zeit) هو فكر ضدّ الإنسانوية [٢٧١] ». والرجل يؤكّد، لطمأنة قارئه، على أنه لا يرفض الإنسانوية لأنه عدوّ للإنسان أو يحطّ من كرامته (وهذا ما أعتقِده)، بل على النقيض من ذلك، لأن النزعة الإنسانوية لا تُظهر عظمة الإنسان ولا تفي بحق قدره.

الإنسان في نظر هايدغر، هو أساسا، كائن « مقذوف به، من طرف الوجود ذاته، في حقيقة الوجود بحيث إنه بما هو كذلك، يَحفظ حقيقة الوجود، كي يُظهِر، في ضوء الوجود، الموجود بما هو الكائن كذلك[٢٧٢] ».

---

[٢٧١] ن. م، ص، ٢٢.

„ Insofern ist das Denken in Sein und Zeit gegen den Humanismus „

[٢٧٢] ن. م، ن. ص.



لا أدري هل أن وصفا للإنسان من هذا القبيل فيه شيء ينبئ، من قريب أو من بعيد، بتقدير ما لقيمة الإنسان أو بإعلاء من شأنه. يَكفي عبارة "geworfen" (المقذوف، أو المرمى به) التي يصفه بها، كي تَبثّ فينا التوجس والخيفة من أن الإنسان الذي يتحدّث عنه هايدغر هو كائن غريب عنّا، وشاذ ومُجتثّ، ولا يمتّ للإنسانية بصلة: فهو في نهاية المطاف إنسان تعبس متوحش، يعيش في عزلة، لا علاقة له بمحيطه، بل لا محيط له لأنه لا يجد في ذاك المحيط إلاّ أسباب العذاب والقهر. فعلا، أنثربولوجيا التشاؤم هذه لا ترى في عَيشِه الأصيل إلاّ استباقه للموت، أي للانعدام الفيزيائي الذي هو أمرٌ كريه ومزعج بالنسبة للإنسان السويّ : لكن، في أعين هايدغر، استباق الحتف هو التجربة الأكثر أصالة، والقرار الأكثر حزما في حياة الفرد.

لا أريد استخلاص النتائج الاجتماعية والأخلاقية والسلوكية التي تَنبَع من أطروحات كهذه. وليَحدس القارئ بمفرده العواقب التي يُمكن أن تنجرّ عنها، والقيم السلبية التي يمكن أن تبثها في أذهان الناس.

ثمّ إن القدر، الذي لا يغيب عن قاموسه الفلسفي والذي يلعب دورا هامًا في فلسفته، يَبتلِع كلّ شيء ويُسيِّر خطوات الكائن البشري جاعلا منه راعي الوجود، والساهر عليه وعلى حقيقته: « مَجيء (حدوث) الوجود يَكمن في قَدَر الوجود، ويَبقى للإنسان أن يَجد القدر المُقدّر لماهيته المطابقة لهذا القدر (Geschick)؛ لأنه بالتطابق مع هذا القدر، بما هو الشيء الموجود، يجب أن يَحفَظ حقيقة الوجود. الإنسان هو راعي الوجود[٢٧٣] ». هذا هو المفهوم البديل للإنسان وهذه هي مهمته: رعاية شيء لا يراه ولا يسمعه ولا يعرفه، أي تقريبا لا شيء.

وإذا ما أردنا أن نعرف المزيد عما نحن مُزمعين رعايته، أي الوجود، فإن الرجل يُمعن في الغموض، وفي بعثرة الأفكار، قائلا بأن الوجود « ليس هو الإله ولا هو مبدأ

„ Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfen, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine „

[٢٧٣] ن. م، ص، ٢٢ ـ ٢٣.



العالم. الوجود هو بالأساس أبعَد مِن كل موجود، ومع ذلك فهو أقرب للإنسان من أي موجود آخر، إن كان ذلك حجرا، أو حيوانا أو عملا فنيا، أو سيّارة أو ملاكا أو إلاها. الوجود هو أقرب شيء، ومع ذلك فإن هذا القرب، يبقى للإنسان [الشيء] الأبعد عنه[٢٧٤]».

على كلّ حال، في هذا الرّكام من التخمينات المقذوفة هنا وهناك دون أدنى برهان، والفاقدة لأيّ تسلسل منطقي، تُبقَى الأهمية القصوى للوجود، لا للإنسان أو للإنسانية: « هكذا في تحديد إنسانية الإنسان كوجود، ما يهمّ هو إذن، أن الأمر الأساسي ليس هو الإنسان، لكن الوجود كبُعد للتّخارج الوجودي[٢٧٥]».

ولكلّ مَن أراد أن يُجابه هذه الأطروحات بالنقد والدّحض، فإن هايدغر يُثبّط من عزمه، منذ البداية، ويسدّ الطريق أمام أي شكل من أشكال النقد: « في ميدان الفكر، كلّ دحض لا معنى له[٢٧٦] »، لأن كل المواقف تتكافؤ، ولا يمكننا الحصول على أي معيار يفصل بين الصواب والخطأ. هذا ما يمكن استخلاصه من كلامه حينما يقول بأن: « الصراع بين المفكرين هو التنازع الودي، على الشيء ذاته[٢٧٧]». والكل يدخل في إطار الوجود وفي قدره الذي هو في الأخير يحتضن كلّ الأشياء والأحداث: الوجود مرّة يتجلّى ومرّة يختفي، بحيث أنه مُتعذر علينا التنبّؤ بمساره أو بما يخفي وراءه[٢٧٨].

موضوع "رسالة في الإنسانوية" هو الإنسان، ولكن بَعد جهد القراءة لا نحصل على أي شيء يخصّ الإنسان، بل كل ما نظفر به هو، تقريبا، بلبلة خالصة، وخليط من

---

[٢٧٤] ن. م، ص، ٢٣.

[٢٧٥] ن. م، ص، ٢٥ ـ ٢٦.

[٢٧٦] ن. م، ص، ٢٨

„ Alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht „

[٢٧٧] ن. م، ن. ص.

„ Der Streit zwischen den Denkern ist der liebende Streit der Sache selbst „

[٢٧٨] « الوجود يأتي إلى القدر، وبما هو كذلك يعطي نفسه. إذا فكرنا فيه من حيث هو قدر، فهذا يعني، أنه يهب ذاته وفي الوقت نفسه يمتنع». ص، ٦٤



الكلمات الغامضة عَصيّة القراءة والفهم حتى في لُغتها الأصلية. ولا نعثر في الأخير على كلمة واحدة تُوري عن نزعة إنسانية، أو تُشجّع على التعايش بين الناس، ولا حتى على مفهوم كلي وشامل للإنسانية. والغريب في الأمر والأشدّ نكالا بحساسيتنا الفلسفية أن كلّ هذه البضاعة دوّنها مباشرة بعد سنوات شهد فيها العالم ويلات الدمار الشامل جرّاء تلك الإيديولوجيا التي تُروّج لنفس الأفكار المبثوثة في هذه الرّسالة والتي ساهم الرجل، حتى قبل الكارثة، في تجذيرها وترويجها والتعبير عنها، ولم يتملّص منها أبدا: يكفي قراءة محاضراته وكتاباته التالية حتى نتيقن من ذلك[٢٧٩].

٥. رسالة ذات مقاصد تبريرية

لكي لا يُقال بأنني انتهكتُ مُحرّمات، أو تهجّمتُ على فيلسوف عظيم مثل هايدغر، وتحليلي نصه بطريقة شخصية، عارضا عيوبه ونقائصه، فإنني سأعمد إلى عرض تأويلات أخرى متأنية من مفكرين غربيين. أعلَمُ أن جلّ الناقدين العرب للفلاسفة الغربيين لا يُحمَلون على محمل الجدّ، وبالمقابل فإن تمجيدهم لهم وإطراءهم لأعمالهم وانبهارهم بأفكارهم، تبدو وكأنها هي الأشياء المسموح بها، والمأخوذة بعين الإعتبار كعمل جدّي. أقول: هذا ليس بمصيرنا الحتمي. نحن لا نودّ نقد المفكّرين للمتعة النقدية، وفقط لأجلها؛ نحن نرغب اوّلا وقبل كل شيء في التّعلّم منهم، والتأسي بهم في إنتاجاتنا النظرية؛ نودّ الغوص في نصوصهم بجدّية، ودون ريبيّة مُسبقة، ونرغب في اكتشاف عوالم نظرية جديدة ربّما تساعدنا على فهم سيرورة واقعنا الراهن، واستمداد أفكار صالحة لتقويم أوضاعنا.

---

[٢٧٩] وفي نفس تلك الرسالة، فإن الرّجل، دون خجل، يُمرّر فكرة أن الشعر ذا النزعة القومية لهولدرلن يُعبّر عن كونية تفوق كوسموبوليتية غوتة: « فكر هولدرلن ذي المدى التاريخي الكوني، الذي يتمظهر ككلمة في شعر (Andenken) 'التذكر'، هو إذن أكثر [التصاقا] بالبداية وبالتالي أكثر شحنة بالمستقبل من الكوسموبوليتية البسيطة لغوتة (Goethe» ص، ٣١



أجل، تأويلي للرسالة هو تأويل شخصي وهذا لا ضير فيه لأنني قرأتها بمفردي وأوّلتها أيضا كذلك، لكن التأويل، في حد ذاته، ليس هو بآلة للتعسّف على النصوص، أو تقويلها ما لم تقله، أو حتى ترجمتها عمدا بطريقة خاطئة (كما فعل هايدغر مع نصوص فلاسفة اليونان). أرى أن التأويل الموضوعي الجدّي هو أن يَعرض أحدهم النصّ على حرفيته، ثم يحاول تفسيره، إمّا من وجهة تاريخية، أو يربطه بمُجمل نصوصه، ثم محاولة تقييمه سواء على مستوى الاستتباعات النظرية أو العملية. وهذا ما أقدمتُ عليه في الفقرة أعلاه، من حيث تركيزي على الجانب النظري من الرسالة، وعلى محتواها الإيديولوجي.

وإن كنتُ قد رأيتُ في هذه الرسالة رُكاما من التناقضات، وخليطا من الأفكار ذات البعد اللاإنساني، فإن هناك من أوّلها من جهة الغاية، ورأى أن تلك الرسالة تُمثل أوّل مُدونة كتبها صاحبها لغرض إعادة تأهيل صورته وأفكاره داخل المجموعة الفلسفية العالمية، خصوصا تلك الفرنسية. لكن مع خاصية متفرّدة وهي أن مُدوّن تلك الوثيقة هو المُتهم والقاضي في نفس الوقت. الغاية كما يقول أحد الناقدين الإيطاليين، هي تجاوز كل المشاكل السياسية والنظرية، بعد الحرب، المترتبة عن الجمع بين اسم هايدغر والحزب النازي[٢٨٠]. فالشهرة التي حازتها الرسالة راجعة إلى عدة عوامل، من بينها مثلا التقابل مع فكر سارتر ومناقشة بعض أفكاره، ثم أيضا تلك الطريقة المخاتلة في الاستشهاد بكارل ماركس؛ أخيرا ويبدو أنه الغرض الأهمّ هو أن الرسالة تمثل شهادة عمومية بوجود تحوّل/ منعرج داخل صيرورة تفكير هايدغر. لقد ارتكز بعض أتباعه على هذه النقطة: أي أن المنعرج هو ذاك الموضع النظري الذي يسمح فيه المفكّر بإقامة تمييز داخلي في مجرى فلسفته، بحيث أنه يمثل برزخا يفصل بين مرحلة كان فيها الطرح الذاتوي لبحوثه يمكن سبره على ضوء مقولات سياسية، وبين مرحلة تالية قطع

---

[280] U. PASTORE, Un'epistola dagli intenti assolutori, in AA. VV, La Germania segreta di Heidegger, Dedalo, Bari 2001, p. 171.



فيها مع الذاتوية كمقولة مركزية للفكر عامة، حَتَّمَت بالتالي التخلي عن أي قيمة سياسية.

إذا أخذنا بعين الاعتبار الحدث / المُنعرج، من جهة ما هو حدّ فاصل بين بُعدين مختلفين من فلسفته، وإذا تم التشديد على أن الحامل النظري لهذا المنعرج هو مقولة الذاتية، فإن الرسالة في الإنسانوية، كما يرى هذا الناقد، تغدو وثيقة ذات « مكانة مركزية في إستراتيجية التورية ونزع المسؤولية عن أعماله السياسية». وهذه الإستراتيجية قد ابتدعها هايدغر نفسه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وبقيت كنقطة مرجعية ثابتة لدى جميع أتباعه. مارتن هايدغر في هذه الرسالة ينعم بوضعية محظوظة من حيث إنه يؤول نفسه بنفسه. ولقد رأى الناقد أن هذه التقنية التأويلية الذاتية ليست غريبة عن هايدغر، والمثال على ذلك أنه منذ سنة ١٩٢٧، أي إبّان صدور كتابه الوجود والزمان، وحينما ضغطت عليه اعتراضات النقاد، بعث إلى تلميذه كارل لوفيث رسالة يُملي فيها هو نفسه كيفيّة الفهم الأصيل لعمله. ويبدو، من خلال نهجه هذا، أن هايدغر « يَعتبر نسق تفكيره مسكون بحقيقة حميميّة مُخبّأة، يَملكها هو دون سواه، سمَحت له بالتملّص من إمكانية مجابهة فكرية تُجرَى على أي مستوى خارجة عن جهازه الحجاجي الشخصي[٢٨١]». هذه الآلية ذاتها يُعاد تفعيلها هنا من خلال الرسالة: في هذا النص هناك إشارات وتنبيهات تُملي على المُتقبّلين المعيار الذي يجب أن تُؤطّر فيه أفكاره بمعزل عن المجال الثقافي الذي كانت تسبح فيه. النقاط الأساسية لهذه العملية تتمثل أساسا في نقد النزعة البيولوجية (معتَبَرة كنقد للتعاليم العنصرية في النازية)؛ نقد المفهوم الجيوبوليتيكي للوطن (الذي سمح له بإعادة تحجيم مسألة انعدام الوطن *Heimatlosigkeit*) الحاضر في الوجود والزمان. هذا المسلك التأويلي يتكامل مع نقد مقولة الذات من حيث هي مقولة ميتافيزيقية.

---

[٢٨١] هوغو باستوري، رسالة ذات مقاصد تبريرية، م. س، ص، ١٧٤.



تلك هي الأسباب التي جعلت البعض يتوجّس من أن الرسالة في الإنسانوية تدشن، أكثر من حمولتها النظرية، حقبة من تأويل البراءة التي ستُبقي على معالمها كما حدّدها هايدغر منذ فترة ما بعد الحرب حتى مماته. والدليل على ذلك أن هذه الوثيقة لم تبق محصورة في نطاق شخصي، مثل تلك التي بعث بها إلى كارل لوفيث، بل أفشاها لجمهور واسع؛ ثم انتقى مخاطبيه من بين المثقفين الفرنسيين المتعاطفين معه حتى قبل الحرب. وكما لاحظ الدارس الإيطالي: هايدغر في الرسالة، يقوم بعملية تأويل ذاتية، ساحبا هكذا أية مشروعية عن أي تأويل مُتأتٍ من خارج الحقل الذي أطّر فيه فكره. السكولاستيكية الهايدغارية (scolastica heideggeriana) ـ هكذا يُسمي جمهور اتباعه ـ تنزع إلى تأويل تسيُّس فلسفة هايدغر ـ مِن دون الفلاسفة الآخرين ـ على أنه شيء ينتمي إلى المَعيوش الشخصي للفيلسوف، مُعتِّمين بذلك الأسس النظرية التي ترتكز عليها سياسته[٢٨٢]. هذا التعتيم ـ حسب الكاتب ـ يُطال الأنثربولوجيا الهايدغارية التي تُنظِّر إلى ذاتية سلبية مع التقليل من شأن البعد العقلاني أو تهميشه حتى. وكل هذا كان قد صاغه بوضوح منذ الفترة التي دوّن فيها الوجود والزمان.

والمثال على المفعول التعتيمي لهذه الرسالة يُعطيه الكاتب من خلال أحدث المؤلفات التي تناولت سيرة هايدغر وفكره، لكاتبه سفرانسكي (Safranski)، حيث يرى هذا الأخير أن الرسالة كان لها مفعول مُضلل، ولكن صاحبها كف عن إعطاء إرشادات سياسية، ولذلك فهي على مستوى سياسي لا قيمة لها تُذكر. هذا القول غير مقنع، بل مُجانب للصواب، لأن مفعول التضليل مَقصود ومُراد مسبقا، كما حدسه ماكس ميلّر الذي تتلمذ على هايدغر، مبيّنا أن تلك الرسالة تُحركها إرادة تعتيم الأحداث (Vernebeln der Tatsachen)، أو رينتش (Rentsch) الذي رأى في مسار فكر الوجود تشويه ميتافيزيقي وغير مُتجسّد لمبدأ الزعيم (Führerprinzip).

---

[٢٨٢] هوغو باستوري، ن. م، ص، ١٧٦.



وبخصوص تأويله الذاتي في الرسالة، هايدغر يعمد إلى إعادة تأريخ حادث المنعرج ويرجعه إلى سنة ١٩٣٠، أي إلى ثلاث سنوات قبل أن يستولي الديكتاتور على الحكم؛ ثلاث سنوات قبل ترشح الأستاذ هايدغر لمنصب عميد جامعة فرايبورغ: « إن محاضرة 'ماهية الحقيقة'، فُكِّر فيها وألقيت سنة ١٩٣٠، لكنها نشرت فقط في ١٩٤٣، تسمح بتكوين فكرة ما عن المنعرج الذي قاد من 'الوجود والزمان' إلى 'الزمان والوجود'». ثم إن هذا المنعرج لا يمثل، حسب هايدغر، تغييرا لوجهة نظر 'الوجود والزمان' ولكنه يصل للمرة الأولى إلى الموضع الذي منه انطلقت تجربة 'الوجود والزمان'، كتجربة أساسية لنسيان الكينونة. في هذا السياق فإن الشعر يصبح بالنسبة لهايدغر الصيغة الوحيدة الصالحة لإمكانية التعبير والتفكير في العنصر الإنساني ومجموعة الدازاين، وهي إعادة تملك للتجربة اليونانية العتيقة في كشف الكينونة « هذه هي النواة النظرية (والسياسية) للرسالة، والتي لا تبعد كثيرا عن مواقف عمله لسنة ١٩٢٧: إنها تأمل حول ماهية *الفعل* وكذلك تأمل في الرباط بين *الفكر*، *العقل*، *اللغة* والمجتمع، من زاوية يكون فيها البعد الأصيل بعدا صميميا، داخليا، وبالأخص غير قابل للتواصل وغير مُدرَك عن طريق العقل من طرف الذات الإنسانية[٢٨٣]».

لكن حضور ماركس في ثنايا هذه الرسالة قد أثار حفيظة العديد من الباحثين، لأن هايدغر لم يُقدِم على أية مجابهة جديّة مع نصوص ماركس، بالرغم من أنه كان على علم بأعمال لاندسهوت (Landshut)، ناشر المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية لماركس، وأعمال هيربرت ماركوز الذي حاول الجمع بين الفينمينولوجيا والمادية الجدلية. لا، بل إذا تفحّصنا بعض كتاباته يظهر أن هايدغر مكث على تصوّر ميكانيكي للمادية التاريخية. فالماركسية يختزلها في نظرة للعالم (Weltanschauung) قادرة فقط على استيعاب مضامين غير أصيلة، وبالتالي فهي خالية من أية حقيقة داخلية. في إحدى نصوصه من العشرينات حينما لمّح لِنظرة العالم عند الطبقة الشغيلة

---

[٢٨٣] ن. م، ص، ١٨٣.



لخصها في الجانب العقائدي الإلحادي، وهذا دليل ـ حسب الناقد الإيطالي ـ على أن هايدغر لديه تصوّر سطحي (superficiale) وميكانيكي (meccanico) لفكر ماركس: « إن عامِل المَصنع له نظرته للعالم، ويبدو أن نوائها تكمن في اعتبار وتقييم اي دِين على أنه شيء تجاوزه الزمن[284]».

هذا الفهم الفجّ للماركسية يتأكد من خلال تصوّره لنشاط الشغيل والعالِم حيث أن لكل واحد منهما واجب الاعتراف بالآخر وتقبل دوره في المجتمع دون الدخول في حالة صراع، وذلك احتراما للترابط الهرمي المفروض من طرف الوجود. حسب الكاتب هذه النظرة الهايدغارية هي مَسخ (trasfigurazione) فلسفي ـ ثقافي لشكل من الأشكال المُشطّة للتعاضد، حيث أن كل تحديد للدولة، الشغل والعلم يُفرغ من محتواه الاقتصادي المادي والاجتماعي، لكي يتقمّص هيئة مقولات مجرّدة وخاوية، بحيث أن كل شيء يتحدد بطريقة أنطولوجية مسبقة. وللتدليل على الوعي الرجعي المشوّه للفكر الماركسي، يستشهد الكاتب بمحاضرة لهايدغر ألقاها سنة ١٩٣٤ حيث يُعرّف الشغل والشغيل على هذه الشاكلة: « الشغيل ليس هو مجرّد موضوع للاستغلال، كما تريد الماركسية. إن وضعية العمال ليست هي وضعية طبقة هجينة، تساهم في مجمل الصراع الطبقي. الشغل بحد ذاته ليس هو مجرد إنتاج الثروات لصالح [طبقة] أخرى. وأخيرا الشغل ليس هو فرصة ووسيلة للحصول على جراية. لا، الشغل بالنسبة إلينا هو اسم لكل فعل ونشاط مُنظم طبقاً لعِلم جوهري، مدعّم بمسؤولية الفرد داخل المجموعة والدولة، وبهذه الطريقة فهو يؤدي خدمة للشعب».

محاولة هايدغر بعد الحرب للدخول في نقاش مع التصور الماركسي للتاريخ يتخللها البعد الإيديولوجي، بل إن الكاتب يرى أن تلك المحاولة هي مجرد نوع من الانتهازية الفكرية. فهايدغر يقدّم نفسه على أنه المفكر الوحيد القادر على مجابهة مقولة الاغتراب الماركسية، لكن، كما هي عادته، أفرغ تلك المقولة من محتواها الواقعي لكي

---

[284] M. HEIDEGGER, Per la determinazione della filosofia, trad., it, Guida, Napoli 1993, p. 17. cit, in U. PASTORE, Ibid, p. 186, n. 16.



يؤطرها في قالب الصيرورة القدرية للوجود ولتاريخه، واضعا في نفس الوقت ماركس كشكل نموذجي لتجربة الانزواء الذاتي للوجود. عملية الاختراق والاحتواء التي قام بها هايدغر تُظهر مرة أخرى أن مناقشته للماركسية تتنزل في إطار نزع البعد المادي عن المقولات التي استخدمها ماركس، طارحا مفهوما للاغتراب قريبا من مفهوم أوغسطينوس أي ذا أصل ميتافيزيقي لاهوتي، حيث تغيب منه كل التحديدات الاجتماعية العينية.

أما بخصوص التحول، أو ما يُسمّى بالمنعرج (وتوقيته)، الذي ركز عليه هايدغر واعتبره أتباعه تملصا من مواقفه السياسية السابقة، فإنه مُختلق من رأسه إلى أساسه. والدليل على ذلك هو وجود تواصل وثيق مثلا بين أنثربولوجيا الوجود والزمان، وهايدغر الثلاثينات، خصوصا إذا فحصنا بعين ناقدة تصرفاته ومواقفه: الاحتفال بمصرع المغامر شلاغتير (Schlageter)؛ تأويل دور الفيلسوف في الجامعة والمجتمع؛ الدور المناط بالمؤسسات التعليمية، وخصوصا بالتربية (Erziehung) في بداية الثلاثينات. إذا وقفنا على هذه العناصر، وتتبّعنا مواقف هايدغر، ستبدو جلية المعضلات النظرية التي هوى فيها خطابه في الرسالة، والتي، حسب الناقد، يمكن تقييمها بجدّ على أنها « الموضع الذي أودع فيه هايدغر حكمه الذاتي بالبراءة للثلاثينات. حضور هولدرلن في الرسالة يؤدي دورا وضيفيا لهذا المخطط، لأن التأمل في شعر أشعاره له مهمة تحجيم مفهوم العناية و الوجود ـ للموت الحاضران في عمله لسنة ١٩٢٧[٢٨٥]».

٦. سكوت هايدغر وصليب الأتباع

كل من اطّلع على فكر هايدغر لا مناص له من التعريج على تلك المرحلة المظلمة من حياته النظرية والسياسية التي قادته إلى الانضمام إلى صفوف الحزب النازي

---

[٢٨٥] هوغو باستوري، ن. م، ص، ١٩٠ ـ ١٩١.



والإشادة به والانزواء تحت لوائه، وهي فترة ما فتئت تحرج الفلاسفة الهايدغاريين وتضعهم في مأزق فكري وسياسي كبير.

والصدمة الكبرى التي أصابتهم حينما اكتشفوا سكوت الرجل عن البوح ولو بكلمة واحدة تُدين ماضيه وتتملص من خياراته السياسية. لكن حيث تَغِيبُ هذه الإدانة المرغوب فيها، بوضوح وصراحة عند هايدغر، فقد تكفل أتباعه بسد تلك الثغرة ومجابهة المهمة الوعرة: أي تبرير ساحته من كل ما يخدش فلسفته، والتقليل من شأن التزامه السياسي بجعله أمرا طارئا ولا يمس جوهر تفكيره.

في مقال لـجاك دريدا[٢٨٦] بعنوان: "سكوت هايدغر" يصل التبرير إلى مداه الأقصى والأكثر حدّة. حيث يقول ـ بلُغة كلها تحدٍّ وتعجيز ـ ما معناه، إن كتاب هايدغر

[٢٨٦] في حوار له مع أحد مترجمي أعماله العرب يقول درّيدا بأن دينه لهايدغر هو من العظم بحيث يصعب تقيمه وهذا الدّين يتركّز أساسا في تدشينه لنهاية الفكر الميتافيزيقي وتعليمه كيفية التعامل مع الميتافيزيقا، والتطرّق لمعضلاتها :« إن دَيني لهايدغر هو من الكبر، بحيث أنّه سيصعب أن نقوم هنا بجرده، والتحدّث عنه بمفردات تقييميّة أو كمّيّة. أوجز المسألة بالقول إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلّمنا أن نسلك معها سلوكا أستراتيجيّاً يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات لها من الداخل. أي أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة، وتفصح عن تناقضها الجوّاني». لكن على الرّغم من ذلك، أي على الرغم من أن الرجل دون سواه من الفلاسفة قد أجهز على الميتافيزيقا وقوّض أسسها فإنه، حسب درّيدا، لم يتمكّن هو نفسه من التخلّص منها نهائيّا بل إنه سقط في شباكها « ففي جوانب كثيرة من عمله وجدته ما يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقيّة. هناك لديه أولا استمرار لتمركز اللوغوس أو العقل. يقدّم في احد نصوصه، مثلا، مديحا للعقل يقيمه على أساس إنشاء في "الرأس" و "اليد" البشريّين بالطبع [...]، هناك لدى هايدغر أيضا...هذا التشبّث بـ"الأصلي" و "الخاص" أو"الخصوصي" والذي اعلنت تحفّظي عليه منذ البداية...هنا يفتضح الأساس "القوماني" لفكر هايدغر الذي كان يتقدّم باعتباره كونيّا». كاظم جهاد، حوار مع جاك دريدا، مجلّة الكرمل العدد السابع عشر ١٩٨٥. نشره المحاور في، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، ص، ٤٧ ـ ٤٨. ماذا تبقى من دين دريدا لهايدغر وما هي الأفكار الإيجابيّة التي اسْتقاها منه إذا كان الرّجل من جهة هو المخلّص من أسر الميتافيزيقا وموقض الناس من غفلتهم، ومن جهة أخرى مازال حبيسا لها. إذا طرحنا جانبا فكرة تشبّث هايدغر بالعقل التي أشكّ فيها لأن الرجل هو من ألدّ اعداء العقل، فإن هايدغر لم يقل شيئا أكثر ممّا قاله بخصوص الأصل وتشبّثه بقوميّته وبلغته الألمانيّة الوحيدة من دون اللغات البشرية التي عبّرت عن الفكر



"الوجود والزمان" مازال يشكو عدم القراءة وعدم الفهم أصلا، ومازالت، في مؤلّفه ذاك، مواضع غير واضحة ونقاط غامضة لم تُدرك جيدا، وأفكار لم تُفهم بعد. وعلى ناقدي هايدغر، بشأن التزامه السياسي، أن يَبدؤوا، أوّلا، بقراءة كُتبه وبالتمعّن فيها بروح إشكالية، وبعدم التسرّع في إصدار الأحكام، وتفادي أيّ إقصاء ماقبلي[٢٨٧].

ومع ذلك فإن الرجل يأسف أشد الأسف لسُكوت هايدغر وعدم إدلائه ولو بكلمة واحدة في فضيحة آوشفيتس. دريدا يَعترف صراحة بأنه يأسف لذلك الجرح البليغ الذي سبّبه صمت هايدغر المربك والمذل لأحبائه وأتباعه، لكنه من جانب آخر يتساءل: « ماذا كان سيحدث لو أن هايدغر أصدع برأيه وعبّر عن موقفه بصراحة؟ وماذا كان بمقدوره أن يقول؟ هل كان في هذه الحال باستطاعته أن يَحوز على البراءة التامّة وأن يُطلَق سراحه، ويُعفى نهائيا من تهمته تلك؟ لو أن المتهم هايدغر اعترف بذنبه وأقر مسؤوليته، لكان بإمكانه أن يقفل الموضوع نهائيا وأن يَحُوز على شهادة البراءة وبذلك تُسدّ الأبواب أمام كل حوار[٢٨٨]».

اعتراضات دريدا وتساؤلاته، التي هي بمعنى ما تقارب حدّ الخلف أصلا، تخلص إلى النتيجة التالية، وهو أنه كان من الأحسن أن لم يَبُح هايدغر بذنبه وأن يَمتنع عن الاعتراف بخياره السياسي السلبي، لا لشيء إلا لأنه لو كان قد فعل ذلك لما أتاح لنا

الفلسفي بجدّ وبإتقان كما كان الشأن بالنسبة للغة اليونان. عوضا أن يقول دريدا بأن هذه عنصريّة خالصة ويريح القارئ نهائيًا فإنه يدعوها فقط تمركز لغوي ويترك مغزاها الأصلي الخطير في الهامش.

[٢٨٧] النص الذي لخصت منه كلمات دريدا، هو نص مداخلة مرتجلة ألقاها في ملتقى بعنوان :

Heidegger– Portée philosophique et politique de sa pensée

بتاريخ ٥ فيفري ١٩٨٨ في هايدلبرغ بألمانيا. ونص مداخلة درّيدا جاء بعنوان "سكوت هايدغر" نشر في الكتاب الجماعي :

Antwort Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. Günther Neske und Emil Kettering .Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1988 .

الترجمة الإيطالية التي استعملتها جاءت تحت عنوان

AA. VV, Risposta a colloquio con Heidegger , Guida, Napoli ١٩٩٢

[٢٨٨] ألخّص، هنا، كلام دريدا الوارد في المرجع المذكور أعلاه، من الطبعة الإيطالية ص، ١٨٣.



الفرصة الآن لفتح باب النقاش والتفكير فيما قاله وفعله. سكوت هايدغر، حسب ما يذهب إليه درّيدا، هو إرث ثمين لنا، إرث يحملنا على التفكير، على الرغم من أنه إرث لا يُحمَد عليه ولا هو مُريح لوعينا.

إذن قلّة العبارات التي تفوه بها هايدغر لإدانة النازية وإشكالية عدم البتّ في مدى خطورة التزامه السياسي هي ارثنا الذي يدفعنا إلى التفكير فيما لم يفكر فيه.

هذه، حقا، كلمات خطيرة وتبريرات أقل ما يقال فيها أنها غير مُقنعة، ولا هي قادرة على تبديد الشكوك وصرفها تماما. هايدغر كان بمقدوره أن يقول الكثير، وإن لم يستطع ذلك، كان عليه أن يقول شيئا واحدا لا أكثر، أي أن يدين الديكتاتورية النازية وإيديولوجيتها، وأن يتملص من ماضيه ويعترف بخطئه علنا وبلغة بسيطة وواضحة.

التبريرات من هذا القبيل لا توري عن شيء إلا أن كل المنافحين عن هايدغر استنفذوا طاقاتهم الدّفاعية، واستنزفوا مواردهم الذهنية قصد نفض الغبار عن رجل الْتصق فكره وعمله بالنازية. والجدير بالذكر أن هذا العمل هو ما دأب عليه كثير من الفلاسفة الفرنسيين وامتدّ تأثيره حتى العالم العربي الفرانكفوني، وركب الجميع ركاب التبرير في كثير من الحالات، ومنهم من لم يُعرّج على هذه الإشكالية، أو لم يعترف بها إطلاقا.

لكن الشأن بالنسبة لدرّيدا مغاير، لأن الرجل يهودي عربي لم يتملّص من عروبته ولم يُنكر نسبته إلى الجزائر العظيمة وتراثها الثوري المناهض للاستعمار. واليهود هم أوّل وأكثر من عانى من ويلات النازية، وكان بالإمكان أن تُعاني الشعوب الأخرى من ويلاتها لو أتيح لها النصر النهائي وحققت مآربها بالكامل.

كان على الرجل أن يَعترف بخطورة مواقف هايدغر وكان عليه بكل بساطة أن يتملّص منه أو، على الأقل، أن يُقلع عن تبرير ساحته بتخمينات غير مقنعة. لكنه، للأسف، بماذا يواسي القارئ؟ بهذه العبارات التي يُلقيها على شفاه هايدغر: « لا



يُمكنني أن أصدر حكما على النازية إلا إذا كان ذلك متاحا لي بلغة ليست في مستوى ما قد قلته فحسب، وإنما أيضا في مستوى ما حدث[289]».

غابت اللغة واضمحلت قوّة الكلمات، على الرغم من أن هايدغر ـ ودريدا يعلم ذلك جيدا ـ هو ساحر لغوي يُهيمن على الكلمات ويطوّعها لتقول أغراضه، وإن كلّفه ذلك اصطناع الغموض والإلغاز.

لأجل ذلك، أي اختفاء الكلمات، انبرى هايدغر بالصمت. هذا هو المبرر الأساسي لسكوته المستديم، أي حسب درّيدا، انعدام المصطلحات: « هذا ما لم يكن قادرا عليه، وربما سكونه هو طريقة صادقة للاعتراف بأنه لم يكن قادرا على ذلك[290]».

***

أودّ أن أختم بملاحظ قيمة جدًا لفولتير، ربّما تمثل هديّة لأتباع هايدغر ضد معارضيه ونقاده. يقول فولتير مؤنبا أحد معاصريه الذي كتب مقالا تهجّم فيه بشدّة على المفكر الروماني شيشرون، بأن هناك العديد من الكتاب لديهم ميل غريزي يدفعهم إلى مصارعة، ليس الأحكام الشعبية المسبقة، بل آراء الرجال المتنوّرين. ويبدو أن هؤلاء النقّاد يُفكّرون مثل يوليوس قيصر: 'أفضّل أن أكون الأوّل في كوخ صغير على أن أكون الثاني في روما'. النصيحة المعقولة التي تُهمّ الجميع، في عصره وفي عصرنا الحالي هي أنه « لكي يحوز المرء على شيء من المجد أسوة بالرجال المتنوّرين، يجب عليه إضافة حقائق جديدة على ما قدّموه؛ يجب إدراك ما غاب عنهم؛ والنظر أفضل وأبعد منهم». ولا يمكن تحقيق هذه الأهداف إلاّ إذا توفرت في الشخص العبقرية المجبولة، ثم اجتهد في تهذيب وتمتين تلك العبقرية بالدراسة العميقة والمثابرة، وإثرها فقط يعمد إلى انتاج أعمال إبداعية وتقديمها للجمهور ثم انتظار الشهرة. لكن، يلاحظ فولتير، على

---

[289] دريدا، ن. م، ص ١٨٤.

[290] ن. م، ن. ص.



العكس من ذلك، حينما يعمد الباحث من أوّل وهلة إلى منازعة أفكار العظماء، فإنه متيقن من أنه سيحصل بثمن بخس على مجد أسرع وأكثر بَريقا[٢٩١].

هذه نصائح جيدة، كما قلت أعلاه، وعلى الباحث أن ينتهج نهج التدقيق والتمحيص، وأن يجعل من كبار المفكرين قدوته ونبراسه، مع تفادي السقوط في الأحكام الماقبلية. لكن نقطة حاسمة يجب الاصداع بها، وهو أن هناك شكوك جمّة في أن مَن انساق مع ابشع أنواع الديكتاتوريات، ومن روّج للعنصرية والعنف يمكن تصنيفه في زمرة كبار المفكرين، أو حتى إضفائه لقب 'التنويري'. ثم إن الرّهان الأكبر، على كلّ حال، بخلاف النقاط التي عرّج عليها فولتير، ليس له علاقة بالمجد ولا بالشهرة، ولا حتى بادّعاء العبقريّة وطَلبها: المسألة تتلخص في إرادة الحقيقة، ومحاولة الكشف عن المجهول، وإظهار الوجه الحقيقي للأفكار بقدر الطاقة. ثم إن دخلت في إطار عملية الاستكشاف ضرورة محاورة الرأي النقيض أو مجابهة النقاد فلا بأس بها، على شرط أن يخضع هذا العمل إلى قواعد البحث العلمي النزيه.

٧. إيضاحات حول "الوجود والزمان"

قد يزعم أحدهم بأنه من الحصافة بمكان عدم التعريج على المناطق المظلمة من توجهات هايدغر السياسية، وتفادي ذكر أحداث وأعمال محرجة، لأنها خارجة عن

---

[291] VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, in Œuvres de Voltaire, T. XXXVIII, Librairie Lefèvre, Paris MDCCCXXIX, art. Cicéron, pp. 83-89. cit, p. 83, n. 2. « Cette satire de Cicéron est l'effet de ce secret penchant qui porte un grand nombre d'écrivains à combattre, non les préjugés populaires, mais les opinions des hommes éclairés. Il semblent dire comme César, j'aimerais mieux être le premier dans une bicoque que le second dans Rome. Pour acquérir quelque gloire en suivant les traces des hommes éclairés, il faut ajouter des vérités nouvelles à celles qu'ils ont établies ; il faut saisir ce qui leur est échappé, voir mieux et plus loin qu'eux. Il faut être né avec du génie, le cultiver par des études assidues, se livrer à des travaux opiniâtres, et savoir enfin attendre la réputation. Au contraire, en combattant leur opinions, on est sûr d'acquérir à meilleur marché une gloire prompte et plus brillante ; et si on aime mieux compter les suffrages que les peser, il n'y a point a balancer entre ces deux partis ».



المجال النظري البحت. وقد تؤدي بالمفكّر، إن تمادى في التركيز عليها، إلى الابتعاد عن جوهر المسألة الفلسفية وفقدان مصداقيّته. هذا خلف واضح: إذا وضعنا أنفسنا في موقع علمي، لا جدالي، فإن تأنيبا من هذا القبيل فاقد للمعنى تماما. لقد تكلّم هايدغر، كمنظّر وفيلسوف أمام الناس أجمعين وعرض آراءه وقرأها عليهم راغبا من ورائها في إقناعهم والتأثير فيهم. والمؤوّل ينبغي عليه أن يَسردها كما هي لعامة القراء، مستشهدا بالنصوص وفاحصا فيها بعمق، متقيّدا بمحتواها الظاهر لا يحيد عنه. وما الحصافة في تورية كلام صريح؟ إن كانت سياسة الحصافة هي الأساس، كان على المتفوّه بذاك الكلام، أن يَتحلّى بتلك الفضيلة قبل أن يُلقي بآرائه على مَسَامع الناس. أقوال هايدغر وتعاليمه لم تكن فلتات لسان عابرة، بل جاءت مُسطّرة في خطابات ومقالات وكُتب منشورة ومتداولة بين الناس. إذا أردنا أن نبرهن على أن مفكرا ما هو مفكر جدّي، أو عبقري أو مُجدّد، فإننا نأخذ من كلامه ما يُؤكد هذه الخصال ويدعّمها، وعلى العكس من ذلك إن أردنا البرهنة على أن هذا المفكر، هو غير جدي وتنقصه العبقرية، ولا جديد في كلامه، ومُوال لأبشع أنواع الدكتاتورية في العالم، فإننا نُحيل إلى خطاباته المؤيدة لرأينا. أتباع هايدغر لا يُغني عنهم شيء تشبّثهم بالظرف الراهن الذي عاش فيه وبالتيار العارم الذي جرف معه الجميع، لأننا يمكن أن نعثر على أشخاص لم يحوزوا شهرة مثلما حازها هو ولكنهم كانوا أكثر منه تحرّزا ونقدا للواقع السياسي والثقافي، وبالتالي فإن المهرب الأخير لأتباعه، أعني التركيز على الظروف الراهنة لتبرير انخراط هايدغر في إيديولوجيا النازية، هو مهرب أقبح من التبرير.

ولكن التحدّي الذي ألقاه دريدا (وجمع آخر من الأتباع) على ناقدي هايدغر لا يمكن أن يمرّ علينا دون التمعّن فيه، أعني أن 'الوجود والزمان' هو نص مازال يشكو عدم القراءة، وفيه أفكار لم يتم بعد استقصاءها بجدّية كافية.

كاتب هذه السطور يعترف بأن 'الوجود والزمان' لم يستثر فيه أي نوع من الانبهار، ولم يجد فيه أفكارا فذة وفريدة من نوعها. بل إنه لم يستثر حتى معاصريه من المفكرين



الجدّيين، على الرغم من أنه نزل في زمن سماه كارل لوفيث فقير/ قحل (dürftiger Zeit).

أتباع مدرسة الفينومينولوجيا غاضبون لأنه استخدم أدوات المنهج لكي يَرتدّ عليه ويهمشه؛ المفكرون العقلانيون أصابهم الاستياء من التهجمات ضد المنطق والعقلانية؛ أما الفلاسفة الإنجلوسكسونيون، فهم إما أنهم لم يعيروه اية أهمية، أو إن حدث وتصفحه أحدهم فإنه قد رأى فيه كارثة.

في مراجعة له على كتاب الوجود والزمان، قدّم الفيلسوف الإنجليزي جلبارت رايل (Gilbert Ryle) نقده بهذه الجملة القاسية: « هذا عمل صعب ومُهمّ للغاية، ويرسم تقدّما كبيرا في تطبيق منهج الفينومينولوجيا ـ إلاّ أني أقولها منذ البداية يبدو لي **أن هذا التقدّم هو ليس إلاّ تقدّما نحو الكارثة (an advance towards disaster)**»[٢٩٢].

فيما تتمثل هذه الكارثة؟ ولِمَ هذا الموقف السلبي من كتاب صدر منذ عامين؟ بالنسبة لفيلسوف يعيش في إنجلترا، بعيدا عن المشاكل السياسية التي يشهدها المجتمع الألماني والثورات الدائرة آنذاك والمصاعب اليومية التي تجابهها حكومة فايمار، لا يمكن أن تكون إلاّ كارثة نظرية. فعلا بالنسبة لـرايل هناك نزعة واضحة في فلسفة هوسّرل وأتباعه نحو نوع من المثالية الذاتية أو حتى السولبسية (Subjective Idealism or even Solipsism). تلك النزعة ليست بالضرورة ناشئة من فكرة الفينومينولوجيا، التي هي جيّدة في حدّ ذاتها، بل فقط من تطوير قسم من نظرية خاصة في المعنى، والتي قد تكون موروثا رديئا من فرضية لوك ـ برنتانو (Locke-Brentano) في وجود مُثل أو أفكار مجرّدة، وهي الكيانات الذهنية التي تتكون منها معرفتنا، بحث أن تلك

[292] "This is a very difficult and important work, which marks a big advance in the application of the "Phenomenological Method"- though I may say at once that I suspect that this advance is an advance towards disaster". G. RYLE, review of Heidegger's Sein und Zeit, in Mind, 1929, p. 355.



الكيانات ليست هي بالموضوعات المعروفة، ولا هي عملياتنا المعرفية، بل مجرّد إدراكات بين الأولى والثانية[٢٩٣].

بالنسبة لهايدغر الفينومينولوجيا هي تأويلية (هرمينوطيقا) تُعنى أساسا بتصرّفات الإنسان في حياته اليومية. ولتأدية هذا العمل فإنّ هايدغر اختار لنفسه المهمّة الوعرة لإحداث قاموس من المصطلحات الجديدة، التي لا تمتّ بصلة للمصطلحات التقنية الموروثة عن أفلاطون وأرسطو، بل معظمها مستعارة من كلمات وجمل يومية صبيانية (every day "nursery" words and phrases). ويفترض رايل بأن وراء رسم هذه المصطلحات الجديدة هناك اعتقاد عند هايدغر مفاده أن بعض الجُمَل والكلمات الصبيانية هي أكثر تحرّرا في التعبير عن المعاني الأولية من سفسطة الكلمات التقنية التي رسّختها الفلسفة طوال تاريخها. هذه الأطروحة، يقول رايل، خطيرة لأنّ في مصطلحات الفلسفة والعلم، وليس في لغة الريف وروضة الأطفال، استطاع الإنسان أن يتخلّص نوعا ما من سجن الاستعارة[٢٩٤].

الاعتراضات التي قدّمها رايل على الوجود والزمان والنقد الموجّه لبعض الفصول فيه، كلّها نابعة من هموم نظرية بحتة. الخلل الأوّل في تأويل الوجود من خلال هرمينوطيقا الدازاين، يكمُن في الادعاء بأنه من البديهي أن فَهمَ إنيّتي وأفعالي تعود بالأساس إلى معرفة ما أنا فاعله وما أصيرُه. هذه النظرية، يقول رايل، هي نفسها التي

[293] "There is thus a progressive trend visible in the philosophy of Husserl and his followers towards a rarified Subjective Idealism or even Solipsism, a trend which, in my view, is not necessitated by the idea of Phenomenology, which I regard as good, but only by a particular elaboration of a part of special theory of Meaning which is, if I am not mistaken, an evil legacy from the Locke-Brentano hypothesis of the existence of "ideas" – certain mental entities out of which knowledge is somehow composed, though they are neither the objects known nor yet our acts of getting-to-know, but representatives between the former and the latter". Ibid, p. 362.

[294] "The hypothesis seems to me a perilous one, for it is at least arguable that it is here, and not in the language of the village and the nursery, that mankind has made a partial escape from metaphor". Ibid, p. 364.



نجدها عند برنتانو وهوسرل ومفادها أنه في الإدراك الذاتي المُحايث لديّ منبع لبداهة ذاتية الحكم، ولا يوجد مصدر بديل منه. كلّ درجة من درجات البداهة في أيّ حكم موجب أقوم به ينبغي أن يؤسّس على البداهة الحدسية للإدراك الذاتي. لكن، في الوقت الذي ليس هناك اعتراض على أطروحة أنه بمقدوري أن أعرف تجاربي والأنا الذي يملكها، هناك، على العكس من ذلك، شكوك حول الزعم بأنّ ذلك كلّ ما أقدر على معرفته، أو، إن استطعتُ أن أعرف شيئا آخر، لا يمكنني أن أعرفه إلاّ من خلال معرفتي أوّلا بتجاربي (my experiences) وأناي (" I " my). هذا الزّعم هو بعيد عن أن يكون بيّنا بذاته، بل يبدو لرايل شيء متناقض. على كلّ حال هذه الأطروحة مَبنيّة على نظريةٍ معرفةٍ وعلى ميتافيزيقا مسبّقتين وبالتالي فإن فينومينولوجيا مؤسّسة عليهما ليست فينومينولوجيا خالية من أيّ فرضيات مسبقة (presuppositionless) كما يزعم أصحابها.

لكن هناك شيئا اعتبره رايل التِباسا حيويا (vital ambiguity) حاضرا في تلك النظرية الموسّعة للفينومينولوجيا التي جعل منها أصحابها الأساس المنطقي الأول، ليس فقط للسيكولوجيا، بل للمنطق، والميتافيزيقا، والرياضيات والعلوم الطبيعية. فلأجل تقبّلهم لفكرة برنتانو التي استعادت توجّه لوك ـ هيوم في التمييز بين فعل التمثّل والمحتوى (أي الموضوع المحايث)، الفينمينولوجيّون عمّموا هذا المبدأ ووجدوا في كلّ ظاهرة من ظواهر الوعي، أي في كلّ فعل قصدي (in every intentional act) أو تجربة، وجهين: الأول هو الفعل والثاني هو المحتوى أو المعنى. وحسب هذا الطرح فإنهم ينظرون إلى أي شيء أو حدث ما، كلّ علاقة أو كلّي، كلّ مفهوم مُتصوَّر، على أنه مُساوِق موضوعي لفعل وعي معيّن يشير إلى معرفة ما، أو افتراض ما أو انشغال بـ أو انتظار لـ أو اهتمام بـ. وبما أن من مشمولات الفينومينولوجيا تحليل حالات الوعي وفعالياته الذاتية ، كلّ شيء يغدو بالتالي مرسوما في شبكة الوعي؛ لأنّ جميع الأشياء تملك معنى بالنسبة لي، ودلالة الفعل، أو الأفعال التي لديها



معانيها بالنسبة لي هي الموضوع الخاصّ لعلم القصدية[٢٩٥]. لكن في الوقت الذي يكون فيه محض استعارة خطيرة التحدّث عن أفعال لها معانٍ، أو أشياء هي "معانٍ للأفعال"، بالمثل يبدو أنه من الخطأ الجسيم التحدّث عن شيء معلوم على أنه المساوق لفعل معرفتي بحيث تغدو إمكانية الذهاب إلى قلب الأشياء مُتاحة عن طريق تحليل تجربتنا في معرفته. إنّ تَوْأما ما هو مُساوق لِتَوامٍ آخر لكن العمليات الذهنية على الواحد هي في الأغلب عمليات على التوأم الآخر، وليست على التوأم الأخر في حدّ ذاته.

وهذا المنحى يؤدّي أيضا إلى نتائج خطيرة في ممارسة المنهج الفينمينولوجي: وهو ما قادت إليه تحليلات "الوجود والزمان". لأنّ حضور معرفة بعض الوقائع (والتي هي حاضرة في أيّ تجربة وعي)، على الرغم من أنه ليس معترف بها صراحة، فهي تتسرب خلسة مُتلحّفة بعبارات مثل "معرفة" و "إشراق" بالإضافة إلى العديد من المصطلحات الصبيانية التي يرغب هايدغر في نحتها وإدماجها في قاموسه الفلسفي الجديد. هناك مثلا الصفة العامة لوعينا الوجودي على أنه " الوجود ـ في ـ العالم "، من الأكيد أنها تشمل ضمنيا ردود أفعالنا الأخرى ومواقفنا المبنية على قاعدة معرفة ما. نحن لدينا عالم، أو نحن " في ـ العالمّ فقط إذا كنّا على الأقلّ نعرف أنّ شيئا ما هو موجود. وبالمثل فإن محاولة اشتقاق معرفتنا بالأشياء من خلال طريقة استعمالنا للآلات لا يفي بالغرض، لأن استعمال آلة ما يفترض ضرورة معرفة ماهيتها، وما يمكن عمله بها، والغاية من استعمالها.

وإذا أردنا أن نسمّيَ الأشياء التي نعرفها "مساوقات لأفعال المعرفة"، يجب علينا، على الأقلّ، الاعتراف بأن تحليل ماهية تلك الأشياء ليس في مرتبة أدنى ولا ينبغي أن يكون بالضرورة مسبوقا بتحليل أفعال معرفتنا بها، لكن فقط بمحاولة طلب معرفة أكبر بالأشياء ذاتها (but only by getting to know still more about the things themselves). هذا الالتباس المُعتّم، كما يقول رايل، هو بالإضافة إلى كلّ

[٢٩٥] الخّصُ نصّ رايل، من ص، ٣٦٨ إلى ص، ٣٧٠.



ذلك مسؤول عن عملية تحديد المعنى الذي تطرحه تعاليم الفينومينولوجيا. الأشياء التي أعرفها والتي أضفيها معنى ما، عن طريق الرموز كقضايا، هي من جهة لفظية المعنىْ المُضفَى على الكلام: لكنها ليست (إلاّ بالعرض) تجربة حياتية أو مُجرّد فعل للوعي؛ ولا هي أيضا شيء مُكوَّن من طرف فعل وعي (an act of consciousness). فقط من جهة تعبير آخر لكلمة "المعنى" يفيد شيئا مشتقّا من حالة أو فعل وعي ـ خصوصا حينما لا يكون الشيء مشارا إليه برمز ما، لكن من حيث أن هذا الرمز يرمز إلى ذاك الشيء. ولكن إن اعترض معترض بأنه حتى فعل الترميز ذاته يخضع لحالات وعي خارجة عن مجال الضرورة المعرفية، وأنّ « رمزا ما يرمز (a symbol symbolizes) لأننا نحن اخترنا أن يكون كذلك، وبالتالي فإن معناه (أو لامعناه) هو ليس إلاّ نتاج فعل الوعي (is the product of an act of consciousness)»، يجيب رايل، وهو محق في ذلك، أنّ « منشأ دلالة رمز ما ليس هو منشأ الشيء الذي مُهمّته الترميز بقدر ما أنّ الغابة التي ينمو فيها عمود الإشارة هي الشبه للمدينة (the parental home) التي يصوّب إليها عمود الإشارة[٢٩٦]».

يقول رايل بأنه خطّ هذا النقد ضدّ تعاليم هوسرل ـ هايدغر في المعنى، نظرا لأن نهجَهما التمثلي يؤدي، في نهاية المطاف، إلى نوع من الذاتوية: فعَالَم الأشياء والأحداث ليس إلاّ نسيجا من المعاني المتولّدة من أفعال الوعي. وهو يعتقد بأنّ السبب الوحيد في أنّ هرمينوطيقا الدازاين عند هايدغر، التي أخذت أو وعدَت بأن تأخذ شكلا من أشكال الميتافيزيقا الأنثربولوجية، نظرا لأن هايدغر يفترض مسبقا بأن المعاني التي جاءت تأويليته لسبرها وإيضاحها، ينبغي أن تكون مكوّنة من طرف

---

[٢٩٦] ج. رايل، ن. م، ص، ٣٧٠.

"Certainly a symbol symbolizes because we choose that it shall, so its meaning (i.e., meaningfulness) is the product of an act of consciousness, but the origin of the functioning of a symbol is no more the origin of the thing which it is its function to symbolize than the forest in which a sign-post grew is the parental home of the town to which the sign-post points".



الذات. هذا حسب رايل هو الإرث السلبي واللاواعي الذي ورثه هايدغر من هوسّرل وكان له أثر مفسد على نسقه الميتافيزيقي. ولا يُخفِي الرجل إعجابه بتحاليله الفينومنولوجية التي فعّلها لوصف كيفية اشتغال الروح الإنساني. إلاّ أن هذا الإعجاب لم يَمنعه من ترديد حكمه الذي رأيناه أعلاه من أنّ الفينومينولوجيا كفلسفة أولى، في الوقت الحاضر، تقود إلى الإفلاس والكارثة، وقد تنتهي إمّا بذاتوية مدمّرة لنفسها أو إلى "تصوّف هوائي" (a windy mysticism) كما هي الحال عند هايدغر.

مُراجعة جافة وأكاديمية إلى أبعد الحدود، واضحة وجلية في تعابيرها، وقد انتقى صاحبها النقاط التي ارتآها مُهمة وخطيرة في عمل هايدغر والمعضلات النظرية التي أخلصت إليها: ما شدّ انتباهه هي التعبيرات الصبيانية في مصطلحات هايدغر، والمنعرج الذاتوي الذي قد تؤدي إليه الفينومينولوجيا، ثمّ اعتباطية الدلالات التي تذهب بروح الموضوعية العلمية. لم يتناول النقاط التي قد توحي بتوجّه سياسي واضح ولا استوقفته تلك العبارات المحرجة مثل "القدر" و"المصير" و"البطولة" و"الموت"، لم يفعل ذلك وقد يكون عن حصافة وحيطة، لأن آثار الحرب الأخيرة مازالت عالقة بالأذهان ومن غير المجدي إعادة إثارة النّعرات والعداوات بين الشعوب الأوروبية.

٨. صناعة الأساطير والثرثرة

أنا أعجب كيف قال دريدا بأن "الوجود والزمان" لم يُقرأ بِجدّ ولم يُفهم بما فيه الكفاية، وهذه الفكرة ما زالت سائدة بين أتباع هايدغر إلى اليوم. كان عليهم أن يَبحثوا ويُنقّبوا في الأدبيات الفلسفية العديدة التي تَحَمّل فيها أصحابها عناء الغوص في ذاك الكتاب ونقده بصورة جدية. لقد قدّمتُ مثالا من الفيلسوف الانجليزي جلبارت رايل، وعرضتُ موقفه السلبي من عمل هايدغر هذا. وها أنا ذا أقدّم مثالا آخر أكثر نقدا من الأول، وهذه المرة جاء من أحد الفلاسفة الذين كانت لهم معرفة شخصية بهايدغر منذ بدايته، وهو يوليوس كرافت (Julius Kraft)، الذي فرّ هاربا إلى أمريكا إثر إصدار الرايخ الثالث للقوانين العنصرية التي مزقت المجتمع الألماني.



فلسفة الوجود، حسب كرافت، تصبو إلى أن تكون شيئا جديدا كلّ الجدّة، ونقطة تحوّل هامة في تاريخ الفلسفة، وعلى الرغم مِن أن العديد من الناس انجرّوا وراء هذا المعتقد، بعد أن كرّره أصحابه حتى التّخمة، فإن « النسق كما هو في ذاته لا يُبرّر هذا الهدف أبدا[٢٩٧]». فهو يُبدي فقط مجرد زخرفة في ثوب حديث لنمط قديم من التفكير والذي، إن حُذفت منه تلك الزخرفة، فإنه سيفقد حتما ليس فقط أية قوة إيحاء، بل سينزوي خارج إطار أي حوار فلسفي جدّي.

إذا تمعنا جيدا في فلسفة الوجود فستبدو لنا أنها فلسفة مُتعسفة، وكل فلسفة تحمل هذه السّمة فإنها غريبة عن الحقل المعرفي، وبالتالي غير موفية بشرط الإقناع العلمي؛ يُمكنها، في أقصى الحالات، أن تُغري، يَعني أن تُغلق نفسها في مُوضَة التسلّط[٢٩٨]. وليس من سبيل الصدفة أن فلسفة الوجود تَستخدِم لغة سرّية لكي تُبهِر بها النفوس وتُدعّم قيمتها: لقد غدت هذه التقنية علامتها المميزة ومنهجيتها الخاصة. فلسفة الوجود تزعم بأنها فلسفة ملتصقة بالحياة، بالمعيوش اليومي، على خلاف تلك الأنساق الفلسفية المجردة المقطوعة عن العالم والتي تُنتِج تخمينات فاضلة. يجب العيش في البداية، ثم التفلسف كما يقول المثل اللاتيني (*primum vivere deinde philosophare*). لكن، يعترض كرافت، حتى هذه الدعوة لا تخلو من تسليم نظري مسبق، وعلى هذا الأساس فإن فلسفة الوجود هي مواصَلة لفلسفة الحياة التي أسسها برغسون، مع اختلاف جوهري: وهو أن الحياة في فلسفة الوجود ليست هي بالحياة اليافعة، "الخضراء" كما في "التطوّر الخلاق"، بل هي "رمادية" كالنظرية التي تُناهضها فلسفة الوجود.

---

[297] J. KRAFT, The Philosophy of Existence. Its Structure and Significance, in "Philosophy and Phenomenological Research" v. I, September 1940- June 1941, Reprinted by permission, New York, 1963, p. 246

[298] Ibidem. " But a philosophy alien to knowledge cannot convince, it can at most persuade, i. e., abstrude itself in an authoritarian fashion".



منابع فلسفة الوجود يَردّها كرافت إلى كيركغارد وخصوصا إلى موقفه من الدين والفلسفة. لقد شرّطت قناعته البروتستانتية في الخطيئة الأصلية جملة مواقفه الفلسفية: "رهبة ورعب" هذا ما ينصح به كيركغارد، "قلق وغثيان" هذه وصفة هايدغر. وعلى الرغم من قرفه من الفلسفة، فإن زعيم التيار الوجودي كيركغارد، الذي عارض بشدّة عقلنة هيجل للمسيحية، ينطلق من مسلّمة مضمرة: مسلمة اعتباطية مفادها أنه إذا فشلت فلسفة هيجل فإن الفلسفة برمتها فاشلة. وفلسفة هيجل فاشلة إذن، يستنتج كيركغارد، الفلسفة برمّتها هي مجرد أوهام. الدين المسيحي غير قابل للتجريد، وغير خاضع للعقلنة الفلسفية، إنه فقط موضوع فعل إيمان. لكن الإيمان لا ينتمي إلى مملكة المعرفة، ذلك لأنه إذا كانَ هناك مجال مستقلّ للإيمان، ينبغي أن يتموقع خارج مجال المعرفة النظرية. هذا الشرط يتحقق فقط في الذاتية، في الوجدان، في المعجزات والأسرار، في "الوجود" الذي هو ذاتي، حميمي. الوجود عند كيركغارد، هو ليس إلاّ العادة السيكولوجية التي على أساسها يشارك الإنسان المسيحي في دينه الموحى. يقول كرافت بأن شيئين يَشدّان الانتباه في هذا الموقف الوجودي: صدقه اللاهوتي أوّلا، وتهافته الفلسفي ثانيا. صدقه اللاهوتي يَصله بقولة ترتوليانوس "أومن لأنه محال" (credo quia absurdum): الاعتقاد غير قابل لأي نوع من العقلنة.

الوجودية الحديثة هي، في جوهرها، تراجع نحو اللاهوت، حتى ولو أنها، عرضيا، مثلما فعل هايدغر، تتباهى بكونها "ملحدة". لكنها تبقى على الرغم من هذا فلسفة لاهوتية من حيث رفضها مبدئيا البراهين على مقدماتها، وبالتالي فهي تسحب المبدأ المنهجي في المعتقد اللاهوتي على الفلسفة. من خلال مقدماتها ونماذجها التاريخية فإن « فلسفة الوجود ـ في رأي كرافت ـ هي فلسفة مفارقات، وأساس مفارقاتها الخاصة هو المقدّمة التي ترى أن حكمة الفلسفة تكمن هي ذاتها في مفارقة[٢٩٩]»؛ ثم إن تركيبة

[299] J. KRAFT, The Philosophy of Existence. Its Structure and Significance, in "Philosophy and Phenomenological Research" Ibid, p. 246. " This formula shows intuitively that the philosophy of existence represents itself as a regression to theologism…Even though this philosophy occasionally, as with



فلسفة الوجود ليست لاهوتية من الجانب الصوري فقط، بل من الجانب المادي أيضا لأنها تحاول، عن طريق نقد الطبعانية (naturalism)، إقامة أنطولوجيا جديدة، يعني محاولة الرجوع إلى نمط من التفكير تمّ تجاوزه في الفلسفة المعاصرة. وما يثبت غايتها اللاهوتية المُقنّعة، طموحها في اشتقاق الواقع الإمبيريقي مِن علّة أولى. هايدغر وجد ضالّته في مفهوم العدم، جاعلا منه الجوهر الأول، وهذا العمل يُرجعه إلى أحضان اللاهوت، وتبقَى محاولته، في العمق، مجرّد تأسيس دينيّ للعالم الإمبيريقي: « فلسفة الوجود هي محاولة جديدة ترمي لتقوية، دون معرفة، ما لا تثق بمعرفته: الحقيقة الدينية[300]».

هايدغر هو من بين فلاسفة الوجود الأكثر أصالة في اصطناع الأساطير؛ وأكثرهم جديّة في تنسيقها هو كارل ياسبرس: هذا رأي كرافت. مع هايدغر نعثر على هذه الفلسفة الجديدة اللاعلمية (non-scientific) في شكلها المحض. فهو يفتتح عمله الوجود والزمانْ بتصدير مُهيب، إذا قرأناه جيدا وتمعّنا فيه بجدّ، فلا حاجة لمواصلة قراءة ما بعده. لقد أوّل خطأ أغراض محاورة السفسطائي لأفلاطون، التي تحاول الفحص في الميتافيزيقا عن طريق التفكير الواضح، طارحا السؤال التالي « هل لدينا اليوم إجابة عن السؤال ما معنى كلمة وجود؟ لا. أبدا. إذن يجب طرح السؤال مرة

Heidegger, vaunts itself as atheistic, it nonetheless remains theological philosophy in that it rejects on principle reasons for its assumption and therewith extends the methodological principle of theological dogmatic to philosophy....Its presuppositions and its historical models prove thus that the philosophy of existence is the presupposition that the wisdom of philosophy is itself paradox, but the philosophy of existence is theologism, not only formally but also materially, since it tries to derive from the criticism of naturalism the right to a new ontology, that is to a new philosophy which renews the attempt, now antiquated by the development of philosophy, to derive empirical reality from a first cause. The fact that Heidegger introduces the nought (das Nichts) as primary substance...does not change the fact that the contents of the philosophy of existence betray a religious construction of the empirical world".

[300] Ibidem. "The philosophy of existence is a new attempt to enforce without knowledge what it does not trust to knowledge: religious truth".



أخرى حول معنى الوجود». يبدو من الوهلة الأولى أن السؤال المطروح هنا هو بالدرجة الأولى فيلولوجي، وليس بفلسفي إطلاقا. لكن من يعتقد كذلك يَنسَى كلمة هامّة استخدمها هايدغر في سؤاله، أي كلمة "حقيقي". فاهتمامه لا ينصب على تعدد معاني كلمة "الوجود"، ما يرغب فيه هايدغر هو التوصّل إلى المعنى الصحيح للوجود، الذي يُمظهر الوجود الحقيقي[٣٠١]. لكن، حسب كرافت، من المعلوم أن معنى حقيقيّا للوجود هو مجرد تناقض، إذ أن لا شيء يَقينا من أن نسمّي وجودا ما، شيئا نشتهي تسميته كذلك، وهايدغر استعمل هذه الطريقة على نطاق واسع. ولهذا فإن انتقاء مصطلحات مثل "الحقيقية" أو "الواقع" تصبح عملية اعتباطية خصوصا إذا عمد أحدهم إلى خلط الجانب الفيلولوجي مع التحديدات المنطقية والميتافيزيقية، ثم التعاليم الدينية (معنى الوجود).

الخلط، يقول كرافت، هو نقطة الانطلاق (the starting-point) لنسق هايدغر، الذي عمّده بنوع من الأبّهة (bombastically) داعيا إياه بـ"أنطولوجيا أساسية". إنها مجرد ميتافيزيقا فيلولوجية وذلك بوجهين: الأول، لأنها تُعفي تحليلها للمعاني اللفظية من واقع اللغة، والثاني لتكريسها تلك الاملاءات على أنها حقيقة فلسفية[٣٠٢]. ويشير كرافت إلى أن هايدغر باستعماله المكثف للتحليل الفيلولوجي، فهو يسير على هدي نيتشه حيث أن نقده وتركيباته الاعتباطية مشتقة أو مَبنية على "حرية التأويل"، لكن هناك اختلافا جوهريا بين هايدغر ونيتشه لأن تأويلات هذا الأخير فيها بعض الإيحاءات، رغم أنها أنصاف حقائق، مُعَبَّر عنها بلُغة واضحة وأسلوب خلاب، في الوقت الذي غدت فيه أنطولوجيا هايدغر، من أوّلها إلى آخرها، تتآكل في خليط قاحل ومجموعة من الالتباسات[٣٠٣].

---

301 Ibid, p. 347.
302 Ibidem.
303 Ibid, n. 10. "With this Philologism Heidegger proceeds along the way prepared by Nietzsche, whose critical and constructive arbitrarements are likewise the consequences of "liberties of interpretation"...To be sure Heidegger differs essentially from Nietzsche insofar as the interpretations of the latter are



لقد انعكست منهجية الخواء الفيلولوجي عند هايدغر على مجمل تحليلاته في "الوجود والزمان" لكي تُشرّط حتى مقاربته لمصطلح علم الفينومينولوجيا، الذي أصبح عنده شكلا من أشكال فينومينولوجيا الثرثرة (verbalistic phenomenology). فهو يَعمَد إلى تقسيم كلمة فينومينولوجيا إلى قسمين: "فينومينون" و "لوغوس" محاولا استقصاء معنييهما على حدى. النتيجة التي استخلصها مزدوجة: الأنطولوجيا الأساسية تصبح الآن فينومينولوجيا، وذلك بفضل الثرثرة. قبل كل شيء يُترجم الفعل اليوناني "ظهر" (φαινεσθαι) ومنه يشتق معنى حق، ثم يعمد إلى تحديده على أنه المعنى الحقيقي لـ"الظاهر" «الظاهر في ذاته (das sich an ihm selbst Zeigende)»، والآن يأتي تأويل المعنى الأساسي لـ"لوغوس (λογος)": اللوغوس يعني خطابا ما، يَسمَح لنا بالنظر. الفينمينولوجيا يمكن تعريفها كالآتي: إنها تتمثل في (λέγειν τα φαινόμενα) "قول الظاهر". لكن بما أن معنى (λέγειν) تتضمّن الـ(αποφαινεσθαι)، نحصل على المعنى الحقيقي للفينومينولوجيا الذي هو: "ما يتركنا ننظر إلى الأشياء ذاتها بالتحديد كما تبدو". وإذا ما أبدلنا "ما يظهر لنا" بـ"ما لا يظهر لنا في البداية وفي مُعظمه" سنكون قد حققنا غايتنا الأنطولوجية الأولى. الفينومينولوجيا تتبع نهج التأويل، الهيرمينوطيقا، وهذا ما يدعم خاصيتها على أنها ميتافيزيقا فيلولوجية.

ولمعرفة الوجود المحض في أساسه الذاتي، هايدغر ينطلق من تحليل أوّلي للإنسان، واضعا له هذه المرة لقب الدازاين ـ تسمية غريبة جدا، كما يقول كرافت، ولكن هايدغر وجد لها تبريرا هيرمينوطيقيا. الفينومينولوجيا الهوسرلية تفترض حدسا للذوات من طرف الوعي المحض، هايدغر مسايرا لهذا الماقبلي النظري للإنسان، يردفها بتحليل الموجود هناك؛ لكنه يستخدمها لكل الأغراض ما عدا الغرض النظري: تحليل

---

suggestive half-truths, expressed in a very charming form; while Heidegger's fundamental ontology from the beginning to the end exhausts itself in arid confusions and trivialities".



الحياة اليومية أو، بأكثر دقة، هرمينوطيقا لصنف من المصطلحات اصطُنعت خصّيصا له، في هذه الفلسفة الحَاجّة ـ كما يصفها كرافت (Philosophy in a pilgrimage) ـ حيث يطوف بنا لأكثر من ٥٠٠ صفحة كي نَصِل إلى عتبة مَعبد الميتافيزيقا: الوجود بما هو وجود.

لقد تخلى هايدغر عن مطلب هوسرل لبناء فلسفة علمية، واعتبر الفلسفة غير قابلة للقياس بمعيار العلم، وأن الفكر المجرّد غير قادر إطلاقا على اكتشاف حدث الوجود والعدم، ولهذا ماح إلى التجربة الوجدانية من قلق ورهبة. لا بل إنه حسب كرافت، بعد أن تخلّى هايدغر عن المطلب العلمي فإنه ارتمى كليا في دوامة التصوّف[٣٠٤]. الفعالية الفلسفية عند هايدغر يجب أن تكفّ عن أن تكون فعالية معرفية ذات غايات تأسيسية، وبالتالي فهي منذ البداية لا تريد إلاّ أن تكون سرّا (nur ein Mysterium) وأن يُعتَقَد فيها على أنها كذلك[٣٠٥]. على هذا الأساس، فإن هايدغر لا يبرر الكيانات الجديدة التي ابتدعها، بل هو يسردها فقط. الأسلوب اللغوي الجديد الذي استخدمه في الوجود والزمان، كان قد استبقه إليه هوسرل حينما زعم بأن التحليل الفينمينولوجي يفترض لغة خاصة، لكن في الوقت الذي تميّزت فيه لغة هوسرل بأسلوب نقيّ في أعلى مراتب الوضوح (maximalster Klarheit)، وأفكاره خاضعة لدرجة من التنسيق فإن تقنية هايدغر يغلب عليها التشويش والثرثرة.

---

[304] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, Felix Meiner Verlag, Dritte Auflage, Hamburg 1977, p. 8٣. „Bei Heidegger wird der wissenschaftliche Ausgangspunkt Husserls völlig verleugnet und der Sprung in die Mystik hinein vollzogen".

[305] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, op. cit, p. 86. „ sie will von vornherein nur ein Mysterium sein und als solches geglaubt werden".



وهذه التقنية الأسلوبية الممزوجة بالغموض سمحت لهايدغر، في الآن نفسه، بحل مشاكل فيلولوجية، دينية ـ فلسفية ومنطقية[306].

إن هرمينوطيقا هايدغر التي استمدها من ديلثاي هي أساسا عملية استبدال: فهو يستبدل معاني قديمة بحديثة ويُضفي على الكلمات القديمة مدلولات جديدة[307]. بالنسبة لكرافت ليس من الضروري تطوير تأويلية الكينونة الإنسانية لإيضاح مفهوم الوجود: فالإشكالية هي من البساطة بحيث أنه « بفضل معنى الرابطة الوجودية في أي جملة، بفضل كلمة 'هو' يمكن إيضاح مفهوم الوجود[308]». إن تحاليل هايدغر تبدو في ظاهرها عميقة ولكنها في حقيقة الأمر فاقدة لهذا العمق الأنطولوجي المزعوم. مثال على ذلك هو ثرثرة المعرفة. في إحدى صفحات 'الوجود والزمان' يكتب هايدغر: « إذا أعدنا فحص ما يتجلى في المعطى الفينمينولوجي للمعرفة، يصبح واضحا أن المعرفة ذاتها تتأسس مبدئيا في ذلك الوجود ـ بَعدُ ـ لدُنَ ـ العالم (Schon-sein-bei-der-Welt) الذي يكوّن وجود الدازاين بما هو كذلك[309]». الثرثرة هنا تمسّ 'الوجود ـ بَعدُ ـ لدُنَ'، فبكلمة 'وجود ـ لدنَ' هايدغر يقصد، طبعا، الوجود ـ لدنَ الذي يفهم، وإذن «

---

[306] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, op. cit, p. 87-88. „ durch reine Bewortung, philologische, religionphilosophische, logische Fragen „in eins" zu „lösen".

[307] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger, p. 86. „Die Bewortung substituiert alten Bezeichnung neue, um so auf unmerkliche Weise alte und neue Vorstellungsinhalte miteinander vertauschen zu können. Sie belegt aber nicht minder alte Inhalte mit neuartigen Bezeichnungen und glaubt schon damit eine philosophische Einsicht zu vermitteln. Sie bildet Präpositionen, Verba und Konjunktionen zu Substantiva um, sie verselbständigt Wortsilben und vermeint durch diese Bezeichnungsart neuartige Entitäten aufzuweise".

[308] Ibid, p. 88. „Es hat keinen Sinn, diesem Umweg, einer ontologischen Umdeutung der Husserlschen Bewußtseinphänomenologie, entgegenzuhalten, daß es zur Klärung des Seinsbegriffs nicht erforderlich ist, eine Hermeneutik des menschlichen Daseins, eine Existentialanalytik, auszubilden: daß man sich vielmehr an Hand des Sinnes der Copula beliebiger Sätze, des Wortes „ist", den Begriff des Seins klarmachen kann".

[309] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, op. cit, p. 61.



الإيهام بتأسيس أعمق للمعرفة، يذهب أبعد من الفكرة المبتذلة التي ترى أن مَن يعرف يجب أن يُوجَد لكي يستطيع أن يعرف، تم إنجازه فقط عن طريق سفسطة لغوية[310]».

وبهذه الطريقة فإن هايدغر، انطلاقا من كيانوية (Existential) الوجود في العالم (in-der-Welt-sein)، ويجمعه الحرفين الأول: في (in)، والأخير: وجود (sein)، بَنى ضرب الـفي الوجود (Modus In- Sein) كشرط صوري لـالوجود ـ في ـ المكان، يعني للانشغال: فِعلُ المعرفةِ يستمدّ معناه الأنطولوجي العميق من ذاك الإنشغال الذي يتعامل بأدوات يومية[311].

في النهاية يشير كرافت إلى الأغراض الإيديولوجية الثاوية وراء تخريجات هايدغر بخصوص النشاط المعرفي قائلا: « إن شيلر ذاته كان قد خلط، في نظريته للأخلاق وفي فلسفته للدين، الملكة المعرفية بفعاليات نفسانية أخرى وربَط بها نظرية التجلي الطبيعي للإله في الإنسان. هايدغر يكتفي بالأداة التي تتمظهر ويجتهد أمام قرّائه ـ الذين تربّوا في المنهج الماركسي أو عموما السوسيولوجي على اعتبار المعرفة بنية فوقية لعلاقات الإنتاج وللمكانة الطبقية ـ لجعلهم واعين بالعمق الأنطولوجي لآرائهم. لكن قرّاءا آخرين، على العكس من ذلك، سيَضعون مقولات الانشغال، الأداة، الاستعمالية في رواق العجائب اللفظية لنظرية المعرفة[312]».

---

[310] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger, ibid, p. 91.

[311] انظر بخصوص هذه الإشكالية: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ باريس ٢٠٠٥. صص، ١٨٢ ـ ١٨٣.

[312] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger, ibid, p. 91-92. „Schon Scheler hatte in seiner Ethik und Religionsphilosophie das Erkennen mit anderen psychischen Tätigkeiten in Verwirrung gebracht und daran die Lehre von der natürlichen Offenbarung Gottes im Menschen geschlossen. Heidegger begnügt sich mit dem Zeug, das sich selbst offenbart, und mag damit Lesern, die nach marxistischer oder überhaupt wissenssoziologischer Methode die Erkenntnis für einen Überbau …Andere werden das Besorgen, das Zeug, die Zuhandenheit in das terminologische Kuriositätenkabinett der Erkenntnistheorie verweisen".



هناك مثال آخر للالتباس اللغوي الذي يحدثه هايدغر في ذهن القارئ ويوهمه بالجدة النظرية، في الوقت الذي هو، مجرّد سفسطة. لكي يقدّم، في ألوجود والزمانْ، حجة فينومينولوجية ما قبلية على ضرورة الموت انطلاقا من بنيات الزمن المعاش، يقول بأن « نهاية الكينونة كدازاين هي بداية هذه الكينونة كمجرّد حضور[٣١٣]»، لكن بالنسبة لكرافت هذه الفكرة مترجمة بالألمانية (auf Deutsch) تعني بكل بساطة أن « نهاية الحياة هي بداية الموت (Das Ende des Lebens ist der Beginn des Totseins)[٣١٤]». وهي، على كل حال، إشكالية فيزيولوجية وليست فلسفية.

في تقييمه النهائي لفلسفة ألوجود والزمانْ يصل كرافت إلى نتيجة قد تكون جارحة لأتباع هايدغر، وهي، على كل حال، في تعارض مطلق مع ما قاله هايدغر عن نفسه، وردّده دريدا أعني من أن ذاك الكتاب يزخر بأفكار جديدة وفذة. ولكن علينا أن نطوّع خيالنا ونحاول الولوج في جوّ ثقافي متأزم، طرح فيه هايدغر على الفلاسفة الأكاديميين نمط تفكير فلسفي جديد، رأوا فيه تهديدا من الداخل يضرب كيان الفلسفة في الصميم، ويهمّش مهمتها التثقيفية العظيمة. مِن مُجمل تحليلات ألوجود والزمانْ يمكن الاحتفاظ، حسب كرافت، بشيء واحد وهو الثرثرة: « وصْف الثرثرة هو الثمرة الوحيدة على الإطلاق ذات الأهمية في الأنطولوجيا الأساسية، والتي منها، في يوم ما، ستَنكَشِف أخيرا أنها هي الماهية العميقة لهذه الفلسفة (das Innerste Wesen dieser Philosophie)[٣١٥]».

***

[313] M. HEIDEGGER, Sein und Zeid, op. cit, p. 238. „ Das Ende des Seinden qua Dasein ist der Anfang dieses Seinden qua bloßen Vorhandenen“
[314] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger, ibid, p. 101.
[315] J. KRAFT, Von Husserl zu Heidegger, ibid, p. ٩٧. „Diese Schilderung des Geredes ist der einzige, uneingeschränkt positive Ertrag der Fondamentalontologie, von dem schließlich einmal offenbar werden wird, daß er das innerste Wesen dieser Philosophie enthüllt“.



أظن أن القارئ يتفق معي على النقطة التالية وهي أن حصافة الباحث تتجلى من خلال الدقة في التحليل، والالتصاق بالنصوص المدعمة لآرائه، مع عدم التسرع في إلقاء الأحكام المسبقة، وخصوصا افساح المجال للرأي النقيض. كل هذه العملية لغرض تفادي التجني على المفكرين الذين يرغب في عرض أفكارهم ونقدها. وكما قد يحدس القارئ فإنني حاولتُ قدر الإمكان تفعيل هذا المنهج في تعاملي مع هايدغر، ولذلك عزمتُ ألاّ أترك الكلمة لنقاده مثل كرافت أو لوفيث، كما أنني منذ البداية لم اقتصر على تلاميذه وأتباعه المخلصين. وللتأكيد للقراء، أقول منبّها مرة أخرى أنني لا أكره هايدغر، وإلاّ ما اعتنيت بفلسفته وما كتبتُ عنه شيئا يُذكر. فمعارضتي له ليست من باب المعارضة الشخصية، فربما يكون الرجل ظريفا ذا خصال حميدة، ووديعا في حياته الشخصية، لكن كل ما يعنيني منه هو تنظيره الفكري، وانسجامه المنطقي وتأثيراته اللاحقة. والدليل على أنني لم أنتق من نصوصه إلاّ ما يدعم رأيي، ولم أعرّج إلاّ على المفكرين الناقدين لفلسفته، هو أنني، على التوالي، حاولت تقديم الانطباعات المختلفة وحتى المتضاربة المتأتية من جهات شتى، وبَسْطِها أمام القارئ، ثم على أساسها يتم تمحيص مصداقيتها بدقة، وتقييم نتائجها النهائية.

إن القارئ الذي يَطّلع على مقال كرافت أعلاه، أو على كتابه في الوجودية، يبدو وكأنه يتصفّح تهجما شخصيا ومحبوكا ضد هايدغر، بل قد يخرج بالانطباع أن ذلك النقد ليس إلاّ عملية اختزال وتسطيح لفلسفته. وتلك فعلا كانت الانطباعات التي انتابت أحد مستمعي مداخلة كرافت، أقصد فريتس كاوفمان، والذي ردّ عليه بلهجة تأنيب قاسية. في البداية اعترض عليه هكذا: « الفينومينولوجيا لا تُماهي مشروعيّتها بكل أعمال وأقوال هايدغر[٣١٦]». وهو يتفق مع جمهرة أتباع هوسرل من أن هايدغر خذلهم وسبّب لهم جرحا عميقا في سنة ١٩٣٣ حينما أعلن ولاءه السياسي. هايدغر

[316] F. KAUFMAN, Concerning Kraft's "Philosophy of Existence", in "Philosophy and Phenomenological Research", op. cit, pp. 359-364, p. 359. "Phenomenologie does not identify its cause with every one of Heidegger's actions and utterances"



في هذه الحال هو طبيعة شيطانية (Heidegger's is a demonic nature). لكن الأخطاء الشخصية التي اقترفها هايدغر ـ يعترض كاوفمان ـ لا ينبغي أن تمنعنا من مقاربة تفكيره والتعرف على فلسفته. يجب علينا مواصلة نشر تقييمات إيجابية لفكره، ونعارض، هكذا يقول كاوفمان، إدانة فلسفته ووصفها بأنها 'فلم مأساوي' أو 'قصة رعب'[٣١٧]. إن تجربة الحرب وما بعدها قد تكون قد عمّقت الإحساس بالجانب الداكن من الوجود. لكن هايدغر غير مسؤول عن الاستتباعات المرعبة للحياة، لم يخلقها هو، وكذلك لم يكن الأول في إدخال الموت في لعبة الفلسفة. وليس صحيحا، يواصل كاوفمان، أن فهم الوجود على أنه مُحاط ومُكتسَح من قبل اللاوجود يجب بالضرورة أن يقود إلى اليأس والتشاؤم. « لكني أحيله إلى بعض أبيات ريلكه التي تصلح جيدا كشعار لفلسفة هايدغر ... وهذه الأبيات لم تفقها في الحكمة إلاّ هذه الكلمات السماوية لشكسبير: كن جاهزا للموت؛ فسيان الموت أو الحياة ستغدوان حلوتين».

لكن هذا التوافق مع أعمق عارف للحياة الإنسانية، لن تُحدث أي مفعول في كرافت، ولن تخلّص هايدغر من إدانته. لأن كرافت، حسب قول كاوفمان، يُماهي نفسه مع العقل وليس هو من السخاء كي يعترف بأية سلطة للتراث الفكري. علاقة الوجود باللاوجود هي مسألة طرحها أفلاطون في محاورة السفسطائي؛ إشكالية تعدد معاني الوجود، والتناسب هما إرث أرسطو الذي مرره إلى السكولاستية. لكن بالنسبة إلى السيد كرافت كل هذه إما أنها أنطولوجيا ـ والأنطولوجيا هي بالية ـ أو فيلولوجية (philologism) وبما هي كذلك فهي تناقض. حسب رأيه من التناقض بمكان البحث عن المعنى الصحيح لكلمة ما. كاوفمان يعارض الاسمية التي ينحو إليها كرافت، ويقول بأن هناك مشروعية فلسفية لتقفي أثر معاني الكلمات. إن إعراض كرافت عن هذا المنحى واعتباره لغة هايدغر لغة ثرثرة، جعلته يقع في أخطاء ترجمة

---

[317] "The personal mistakes of Heidegger will not prevent us from indicating what his philosophy is like. We shall continue to publish positive appreciation of it and we oppose its denunciation as a 'film-drama' and a 'horror-story'". F. KAUFMAN, ibid, p. 359.



شنيعة. فمثلا، (ص، ٣٥٤) حينما أورد مقطعا من 'الوجود والزمان' (كرافت لا يشير إلى رقم الصفحة) ـ خلط بين (eigenen) و (einzigen) وترجم 'وحيد' عوضا عن 'خاص'.

أما بخصوص الطبيعة الناشزة لأسلوب هايدغر فإن كاوفمان يرى أنها ليست كما يزعم صاحبنا دليل على تصوف لغوي، بل هي غدت ضرورة لاستعمال اللغة في قول أشياء غير معهودة، وخصوصا لأن هايدغر يحاول عن طريق استحداث عبارات جديدة استخراج فَهمٍ غائر للوجود تعمل اللغة اليومية على إخفائه. كاوفمان يعارض الجمع بين هايدغر والبراغماتية ويقول بأنها فكرة سطحية. يناقشه في ادعائه التشبث بفلسفة علمية، بخلاف فلسفة هايدغر اللاعلمية، ويقول بأن هذه الفلسفة معرّضة للنقد أكثر من فلسفة التأويل الهايدغارية. كاوفمان يؤكد بأنه لا يستطيع ولا يريد الدفاع عن موقف هايدغر، الذي وصفه كاوفمان بأنه لاعقلاني. من الأكيد أن هناك أخطاء شخصية انجرّت عنها أخطاء في التفكير. ولذلك إن سلمنا بأن هايدغر و ياسبرس يخرقان حقوق العقل، الفلسفة يجب أن تراجع موقفهما في الوقت الذي تستوعب نظرتهما الإيجابية. إن فلسفة حياة مُعتَبَرة ينبغي عليها أن تعترف بالاسهامات الخالدة لعقلانية القرنين السابع والثامن عشر. والخلاصة التركيبية التي قام بها فيلهالم ديلثاي هي أحسن مساهمة في هذا الشأن. وهذه هي مهمتنا الحالية، يقول كاوفمان. أما الاحالة الضبابية على خليط من العقلانية فلا يمكن أن تضطلع بهذه المهمة. لا يمكننا أن نعود إلى حالة براءة كما يدعونا إليها السيد كرافت «لا نستطيع الهروب من إشكاليات اللاعقل بشتمها؛ يمكننا فقط أن نسودها بإعطائها حقها ودوافعها[٣١٨]».

٩. بؤس فلسفة هايدغر

« فلنترك هذا ولنُركّز بحزم على الفَقرِ، (πενία)، والبؤس الجوهري لفلسفة هايدغر، تلك، على الأقلّ، التي عبّر عنها من خلال 'الوجود والزمان'. لأنّ هايدغر في

[٣١٨] ف. كاوفمان، ن. م، ص، ٣٦٢.



كتاباته الكبرى الأولى يركّز دون كَلَلٍ على الرضاء بالنهائية، على حالة التيه التي أفضينا إليها، على تفاهة أعمالنا وجهودنا... يجب قول ذلك لأنه صحيح: فلسفة هايدغر الأولى هي التعبير المكتمل، الجليّ وفي بعض الأحيان اللاّذع، عن عدمية انهزامية لامشروطة[319]».

إنه حكم قاس شبيه بذاك الذي قدمه رايل في مراجعته على *الوجود والزمان*، لكن دي فايلهانس (de Waelhens)، أصدر حكمه هذا على كلّ كتابات هايدغر إلى غاية سنة ١٩٤٢، حين صدور الطبعة الأولى من كتابه *"فلسفة مارتن هايدغر"*.

مشروع هايدغر هو اكتشاف معنى الوجود بصفة عامة، وبالتالي تجاوز أنطولوجيا الدازاين لغرض استحداث أنطولوجيا الوجود عامة. لكن، حسب دي فايلهانس، هايدغر فشل في مشروعه ولم يحقّق إلاّ الثانية أعني أنطولوجيا الدّازاين.

المصادرة الأساية التي ينطلق منها هايدغر هي أن مسألة الوجود بصفة عامة يجب أن تُحلّ عن طريق كائن له خاصيات الموجود الإنساني، ولذلك فإن كلّ إجابة عن إشكالية الوجود مشروطة مسبّقا، على الأقلّ في جزء منها، بمعرفة الكائن الذي يطرح السؤال، أعني الدازاين. إنها مقدمة فقط، إجراء منهجي في نهاية المطاف، يبرّر الهدف الأساسي لمشروعه الفلسفي أي استكشاف معنى الوجود[320]. هذه الإشكالية وطريقة حلّها، يقول هايدغر، مماثلة للحلّ الذي اقترحه كانط « فبناء الميتافيزيقا هي مساءلة

---

[319] « Laissons cela et tenons fermement pour la pauvreté, pour la πενία, la misère essentielle de la philosophie de Heidegger, telle du moins que l'exprime Sein und Zeit. Car le Heidegger des premières œuvres met l'accent sans relâche sur le consentement à la finitude, sur l'abondon auquel nous sommes livrés, sur la vanité de nos tâches et de nos efforts; il s'efforce sans trêve de démasquer les illusions apaisantes et les diversions tumultueuses. Il faut le dire parce que c'est vrai: la première philosophie de Heidegger est l'expression achevée, lucide et parfois poignante, d'un nihilisme défaitiste ». A. de WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 4° ed. 1955. p. 353.

[320] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen 18 auflage, 2001, p. 183 " Die Analytik des Dasein...soll die fondamentalontologische Problematik, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, vorbereiten".



الإنسان، أي أنثربولوجيا[٣٢١]». فعلا، كانط « يسلّم بأن إمكانية بناء ميتافيزيقا ما، هي عملية تخصّ العقل وحده، ولذلك يكفي، قبل كلّ أنطولوجيا، التساؤل عن طبيعة العقل الإنساني، حتى نستنفذ المسألة الأوّلية[٣٢٢]». لكن هايدغر، حسب دي فايلهانس، يحيد عن هذا المسار الكانطي، لماذا؟ « لأنه يرفض أن تكون الفلسفة أمر خاصّ بالعقل المحض. لأنه لا يؤمن بالعقل المحض[٣٢٣]».

هايدغر يعتقد أن التفكير والوجود متماهيان: ما يفكر فيه الإنسان لا يمكن أن يكون مستقلاً عن الحالة التي هو عليها بالفعل؛ السؤال إذن: كيف عَلِم هايدغر مسبقا بأن مجرّد نظرية معرفة لا يمكن لها أن تستجيب لمطالب مشروعه؟ كيف استطاع أن يدرك ذلك قبل الولوج في بحثه وإرساء دعائم تحاليله؟ ومِن أين له فكرة أن ملكات التفكير الإنساني غير مستقلة عن وضعه الأنطولوجي؟ هذه تساؤلات مشروعة يطرحها دي فايلهانس وقد طرحها من قبله جلبارت رايل (Gilbert Ryle) في مراجعته على الوجود والزمان.

ويبدو أنها مسلمة راقت لهايدغر وثبتَ عليها دون إخضاعها للفحص الجدّي لكنّها، في جوهرها، فرضية مجانية (gratuite)، ولا يمكن أن تُبرّر إلاّ إذا اعترفنا بأن هايدغر « قبْل كتابته الوجود والزمان، كان يمتلك مسبّقا نظرة خاصة للوجود والإنسان[٣٢٤]».

وحتى إن جارينا هايدغر في ادعاءاته تلك فإن الوجود والزمان ذاته، كما هو معلوم وكما يؤكد عليه الكاتب، لم يتجاوز المرحلة الأولى من مشروعه النظري، أي البحث، في وجود الإنسان وفي أوضاعه الكينونيّة، ولكنه أخفق في تحقيق المرحلة

[321] M. HEIDEGGER, Kant und das problem der Metaphysik, 6. Auflage,Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 205. „Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen " Gemüts". Die Kantische Grundlegung ergibt: Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d. h. Anthropologie".
[322] A. de WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, op. cit, p. 303.
[323] Ibidem.
[324] Ibid, p. 310.



الثانية، أي تقديم أنطولوجيا وجودية، الهدف الأساسي الذي كتب من أجله *الوجود والزمان*. ويبدو أن هذا الإخفاق ناتج مبدئيًا عن نهجه في التفكير الذي حكم مشروعه ذاك، أي نهج التحليل الأنثربولوجي الخاص بالإنسان المتموقع، أعني الكائن هناك (Da-sein) التاريخي والمتزمّن. ولقد تساءل ج. فال، بحقّ « ماذا يستطيع أن يقوله هايدغر عن الوجود بإطلاق [٣٢٥]». لا بل إن هناك من عدّ كلّ محاولة هايدغر تلك، في *الوجود والزمان*، مجرّد سردٍ عالِمٍ لسيرة حياته الشخصية.

لكن هناك معضلة تنخرُ مِن الأساس تحاليل *الوجود والزمان*، هذه المعضلة كثيرا ما تغاضى عنها المؤوّلون المحدثون لكن دي فايلهانس ركّز عليها بشدّة. هايدغر ينطلق من البداهة التالية، وهو أن كلّ إنسان يستطيع أن يقول أنا، أي أن الدازاين هو إنيّتي (Jenigkheit)، هو في بعض المواضع يأخذ معنى الذات (Selbst) بإطلاق، هذا التزحزح الواضح من الموجود العيني (Seiendes) إلى الوجود العامّ [٣٢٦] (Sein) هو أمر مُحيّر وله أيضا استتباعات خطيرة على مجمل تحاليل *الوجود والزمان*: عندما أتكلّم عن أناي، أشير إلى واقع عيني، متفرّد ومشار إليه؛ إنها كينونة مغروسة في الوجود الواقعي، ومُتعالية على أيّ إمكان. ولكن هذا التفرّد يتفسّخ من حين لآخر، ليترك المجال، إلى مفهوم نقيض: كلّ دازاين هو إنيّة؛ الإنية ملازمة للدازاين، وكلِمَة دازاين، تعني عند هايدغر هذا الإنسان المشار إليه المتموقع في الزمان والمكان، ولكن في بعض الصفحات يتغيّر معناها وتصبح الوجود الإنساني بصفة عامّة. إذا ما أردنا أن نحذف هذا الإلتباس، وفايلهانس يصادق على هذا الرأي، فإنّ فكر *الوجود والزمان* سينهار بالكامل [٣٢٧].

---

[325] J. WAHL, Subjectivité et transcendance, in Bulletin de la Société Française de Philosophie, T. XXXVII, 1937 p.193-94 « Je me demande aussi ce que sur l'être proprement dit Heidegger nous apporte »

[326] « Le passage du Seiendes au Sein est flagrant ». A. de WAELHENS, op, cit, p. 310.

[327] « Cette equivoque, qui confirme nos indications pessimistes toucant la distinction Seindes-Sein a été souligné mainte fois. Revenant à la charge, Sternberger ajoute avec une sévérité qui n'est peut-être pas excessive: si on



الدازاين يُضفي معنى على كلّ شيء، معنى يرجع إلى وجوده الخاصّ؛ كلّ الموجودات التي هي ليست من فصيلة الدازاين، لا تملك معنى في ذاتها، وبالتالي فإن وجود الدازاين يتميّز بكونه وجود مستقبلي مشروعي في فوضى الوجود العامّ.

الميتافيزيقا، في إطار هذه الذاتوية المركزية، ليست هي بالعلم المُجرّد، بل سيرورة الوجود الإنساني ذاته، كما هو الشأن في نصّ "ما الميتافيزيقا؟". هنا تحليل الوجود لا يغدو تهيئة لعلم أشمل بل هو الميتافيزيقا ذاتها: إنها تتماهى مع ما نحن عليه في أوضاعنا الوجودية وحالات معاشنا «الميتافيزيقا ليست أبدا ما "يخلقه" الإنسان في أنساق وتعاليم؛ فهمُ الوجود يحدث في الدازاين بما هو كذلك: في الدازاين يكمن مشروعه وتمظهره. الميتافيزيقا هي الحدث الأساسي في مداهمة الوجود، مداهمة تتحقق عن طريق الوجود الفعلي لموجود هو الإنسان عامّة[٣٢٨]». ما يميز الدازاين هو النهائية: « أكثر أصالة في الإنسان هي نهائية الدازاين فيه[٣٢٩]». لكن هذه النهائية التي تمكّن من فهم الوجود « تقبع في النسيان (liegt in der Vergessenheit)[٣٣٠]». على كلّ حال هذا النسيان ليس هو بحدّ ذاته أمرا عرضيّا وعابرا، بل إنه يتّج باستمرار وثبوت، ولذلك فإن إنشاء انطولوجيا- أساسية، لغرض الكشف عن الوجود، يحتّم تخليص تلك النهائية من النسيان. النتيجة هي أن الفعل الأساسي لأنطولوجيا الدازاين « بما هي تأسيس للميتافيزيقا، إنما هو استذكار (Wiedererinnerung)[٣٣١]». استذكار لما

---

tentait d'éliminer cette ambiguité, tout le système de Heidegger s'effeondrait ». Ibid, p. 311.

[328] M. HEIDEGGER, Kant und das problem der Metaphysik, op. cit, 242. „Metaphysikist nichts, was von Menschen nur "geschaffen" wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, geschieht im Dasein als solchem. Die "Metaphysik" ist das Grundgescheher beim Einbruch in das Seinde, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht".

[329] " Ursprünglischer als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm" Ibid, p. 229.

[330] Ibid, p. 233.

[331] Ibidem.



تملكه من حياة أصيلة، والذي وقع إخماده، الآن، تحت الوجود اليومي، وجنون التنظيم (Narren der Organisation). الميتافيزيقا هي إذن بالضرورة علم متناهٍ، وكلّ ميتافيزيقا لا بدّ أن تكون محدودة نظرا لأن الكائن الذي يفحص فيها هو كائن محدود، سائر من الوجود النسبي إلى العدم المقرّر والحتمي.

لكن الإنسان، من جهة أخرى، مُضطرّ أن يكون كائنا ميتافيزيقيا، لأنه يعيش في شواش عالم مجهول، ومن الضروري عليه أن ينظّمه و يضفي عليه معنى ما. (مَن الذي يضطلع بهذه المهمّة، هل هو العلم أم الشعر، أم الفنّ؟ أظنّ أن هايدغر يقصي العلم ويترك المجال فقط للشعر في الكشف عن الوجود). الميتافيزيقا، طبقا لهذا الطرح، لا يمكن أن تكون علما مطلقا، نتائجه حتمية وضرورية، بل هي ظرفية تعكس الجواز (contingence) الذي يطبع وجود الإنسان الفعلي[٣٣٢]. عدم تمكّن الإنسان من معرفة الأشياء التي هي حوله وعدم إدراكه للنشأة الأولى هو دليل على نهائية معرفته وبالتالي على محدودية الميتافيزيقا.

حسب دي فايلهانس، ادّعاء هايدغر هذا فيه تناقض صريح، بل هو نوع من السفسطة، لأن أيّ تكلّم عن الوجود، حتى في نهائيته، يدلّ على معرفة ما، على معقولية ما، تكمن على الأقلّ في ذاك التمييز بين الوجود والموجود. تفسير الدازاين بمقولة *الإنشغال* (Sorge)، هو اعتراف ضمني بأن هناك معقولية ما، وبأن الدازاين غير مسجون في محدوديته « أحببنا ذلك أم كرهنا، الفلسفة مجبورة أن تفرض معقولية كلّ ما تمسّه[٣٣٣] ».

وطبيعة المعقولية عند هايدغر، لا تخلو هي ذاتها، من التباسات وإشكالات مبدئية: معلوم أن الفهم، والتأويل، هما ملكتان لتخطيط الإمكانات، فمبدأ كلّ

---

[332] " Par un étrange retour des choses, les vicissitudes de l'ontologie au cours de l'histoire – dont on a fait si souvent un argument contre elle – deviennent à présent la preuve de son authenticité". A. de WAELHENS, op., cit, p. 314.

[333] A. de WAELHENS, op. cit, p. 316. " Qu'elle le veuile ou non, la philosophie est contrainte d'affirmer l'intelligibilité principielle de tout ce à quoi elle touche".



معقولية هو مشروع الإمكانية الإنسانية. إذن، ليس هناك معقولية، إلاّ بالنسبة للإنسان، بحيث يغدو مقياسا لمعقولية الوجود. كلّ المسائل التي تمسّ أسرار النشأة والنهاية هي غير معقولة لأنها ليست إمكانات في متناولنا: الإشكالية هي إذن: هل يمكن مُجاراة هايدغر في قوله بأن المعرفة والفهم والمعقولية هي ليست إلاّ مشاريع لإمكانات؟ ألا تكمن المعقولية في المسك بجوهر الأشياء العينية؟ ومن يملك الأولوية: الممكن أم الواقع المتعيّن؟ هايدغر اختار الإمكان، كسابق ومؤسس للوجود العيني. إلاّ أنه وفقا لهذا الخيار ولنهج الفنومينولوجيا لا يمكن تفادي المثالية المطلقة، لأن كلّ ما نخططه ونزمع شروعه يتماهى مع الذات.

دي فايلهانس مُحِقّ في القول بأن هناك تراثا نظريا كاملا، يرى أن المعقولية تبدأ من الواقع المتحقّق، ثم منه إلى الممكن المشتق ثانويا؛ وإذا كان ذلك كذلك، فالمعقولية ليست تخطيطا مستقبليا، بل إدراكا لما يقبع هناك وبالتالي فهي ليست من مجال المستقبل (المشروع)، بل من مجال الماضي (المتحقّق). في هذه الحال، الإنسان لا يغدو المقياس الأوحد لمعقولية الوجود لأن هناك مبادئ عامة وقيم كلية تتعالى على الذات، تشترك فيها كل الموجودات الإنسانية وتتيح التواصل بينهم.

إن خلاصة أقوال دي فايلهانس وتحليله الموضوعي والمتجرّد لفلسفة هايدغر التقى بطريقة غير مباشرة مع النقد الذي عرضه جلبارت رايل. وكلاهما لم يتطرق ولو بكلمة واحدة تخصّ ما قد توحي به مصطلحات هايدغر وتوجهاته من التزامات السياسية، على الرغم من أن دي فايلهانس فرغ من كتابه سنة ١٩٤٢، أي في ذروة الهجمة النازية.

لم يفعل ذلك دي فايلهانس إلاّ إثر الحرب العالمية الثانية، بعد أن دار نقاش حادّ بينه وبين كارل لوفيث (Karl Löwith)، نشره سارتر في مجلّة الأزمنة الحديثة (*Les*



(*temps modernes*)، للإجابة عن السؤال الكلاسيكي: هل أن فلسفة هايدغر تحمل في طيّاتها بذور النازية أم أن التقاءه بها كان مجرّد حادث طارئ[334]؟

دي فايلهانس استقرّ على رأيه المعارض للوفيث ورفض أطروحته التي حاول من خلالها إثبات العلاقة الصميمة بين فكر هايدغر وخياره السياسي النازي، مقتنعا بأنه لا يمكننا أن نتنبّأ بمسار الفكر السياسي من خلال عمل ميتافيزيقي.

لكن دفاعه هذا لم يَعفه من المصادقة على قول من وصف هايدغر بأنه "طبيعة شيطانية" (a demoniac nature)، لا لأجل انتمائه للنازية، لأن هذه القولة أوردها في كتابه الذي صدر قبل نهاية الحرب، بل لأجل تقسيمه التفاضلي بين الأصيل واللاأصيل. هايدغر يعارض بصلافة (avec brutalité)، على حدّ توصيف دي فايلهانس، بين نمط حياة غير أصيل ذي بؤس خانق، وبين أصالة لا يمكن أن يظفر بها إلاّ قلّة قليلة من الناس. لكن دي فايلهانس يعترض قائلا بأن التجارب الحياتية العامة تُبيّن أن عناصر « من الأصالة واللاأصالة تتواجد دائما في نفس الحياة، والتشبث الكامل لموجود محدّد بهذا الضرب أو ذاك من الوجود هو أمر خارق للعادة[335]». النخبوية التي يقيمها هايدغر تتعارض مع مبادئ رجل متديّن مثل دي فايلهانس وبالتالي فهو يرى أنّ الحبّ والإيمان يمكّنان الناس جميعا من الولوج في عظمة الأصالة. لكن تعاليم هايدغر « لا تدَع مجالا للمَحبّة والإيمان، الشيء الذي يرغمها مباشرة إلى الرّمي بكافة الإنسانية تقريبا في اللاوجود المطلق ذلك لأنها ترفض اعتبار كل ما في الحياة اليومية المتواضعة ليس هو "مجرّد انشغال" لكي تترك لهذه الهيمنة المطلقة على الوجود اليومي[336]».

---

[334] A. de WAELHENS, "La philosophie de Heidegger et le nazisme", in Les temps modernes, Juillet 1947, pp. 115-127.

[335] A. de WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, op. cit, p. 78.

[336] « Cette doctrine refuse toute place à l'amour et à la foi, ce qui l'oblige immédiatement à rejeter dans l'inexistence absolue….la quasi-totalité de l'humanité et cela parce qu'elle se refuse à considérer tout ce qui dans l'humble vie de chaque jour n'est pas "blosser Geschäftigkeit", pour laisser à celle-ci l'absolue maîstrise de l'existence journalière ». Ibidem.



هنا وبالتحديد في هذه التعاليم تظهر بجلاء القوّة التدميرية الجمّة المخبّأة في فكر هايدغر والتي يرى فيها دي فايلهانس جوهر فلسفته. هايدغر إذن هو طبيعة شيطانية، وهذه القولة صادقة وصدقها يتجلّى أكثر ما يتجلّى في ذاك التعارض « المرير، والعنيف الذي يقيمه كاتبنا، دون تلميحات، بين الضربين الأساسيين من الوجود الإنساني[٣٣٧]».

١٠. هابرماز بين التبرير والادانة

«بما أننا خَلَفٌ لا نستطيع أن نعرف كيف كنّا ستتصرّف في ظروف الدكتاتورية السياسية، من الواجب علينا التريّث في إصدار الأحكام الأخلاقية بخصوص التزامات هايدغر السياسية[٣٣٨]». بهذه العبارات يُباشر هابرماز مسألة انضمام هايدغر للنازية. كارل ياسبرس مثلا، كتب، تحت طلبٍ من "لجنة التطهير السياسي" بجامعة فرايبورغ، قائلا بأن « تفكير هايدغر هو تفكير غير حرّ، دكتاتوري ولا تواصلي[٣٣٩]». إلاّ أن هذا الحكم، وهابرماز محقّ في ذلك، يمكن بشيء من التحفظ أن ينطبق أيضا على ياسبرس ذاته. أمّا القول بأن المضمون الحقيقي لفلسفة ما يعكس ذهنية وحياة الفيلسوف، فهذا من شأنه يُهمل فكرة الاستقلال الذاتي للنظرية، إضافة إلى نسيانه تاريخ تأثيراتها اللاحقة. هذه هي حالة هايدغر لأن أعماله، حسب هابرماز، قد انفصلت منذ زمان عن شخصيته، وهو أمر معاين من خلال تأثيره في الفلسفة المعاصرة[٣٤٠].

فعلا، أعمال هايدغر، وعلى رأسها الوجود والزمان، لها مكانة رفيعة في الفكر الفلسفي للقرن الحالي، بحيث أنه من الخطأ افتراض أنْ محتوى ذاك الكتاب يمكن أن يَفقد إشعاعه من خلال تقييم التزامه الفاشستي.

---

[337] Ibidem.

[338] J. HABERMAS, Heidegger – Werk und Weltanschauung, Vorwort von, Victor Farias, Heidegger und Nationalsozialismus, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1989. p. 12. " Aber als Nachgeborene, die nicht wissen können, wie sie sich unter Bedingungen der politischen Diktatur verhalten hätten, tun wir gut daran, uns in der moralischen Bewertung von Handlungen und Unterlassungen während der Nazi-Zeit zurückzuhalten".

[339] J. HABERMAS, ibid.

[340] "Heideggers Werk hat sich aber längst von seiner Person gelöst". Ibidem.



مع الوجود والزمان، فرض هايدغر نفسه على الساحة الثقافية كفيلسوف ذي مكانة عالية، وإلى يومنا هذا فإنه يُمثل نقطة انعطاف كبرى في الفلسفة الألمانية منذ عصر هيجل. ولقد اعتبره كذلك البعض من زملائه، حتى أولئك البعيدين عن توجهه الفكري، مثل **غيورغ ميش** (Georg Misch)، الذين صُدموا بذاك النفس الطويل وقوّة التفكير لذاك الفيلسوف الذي اقتدر على شقّ طريق جديد في التفلسف. والدليل على ذلك، أن نهجه في نقد الميتافيزيقا ومعارضته فكرة التعالي، أثر تأثيرا حاسما ومستمرّا في الجامعات الألمانية وامتدّ حتى الستينات من هذا القرن.

لكن الأهمّ من هذا هو التأثير الذي أحدثه فكر هايدغر في العديد من المفكرين المستقلّين، الذين استمدّوا من فكره بعض العناصر وفعّلوها في إنتاجاتهم الفلسفية. وبهذه الصيغة، فإن هايدغر الشاب، في مرحلة أولى أثر في الأنثربولوجيا الفنومينولوجية لسارتر ومرلوبنتي، نفس الشيء حدث في ألمانيا مثلا مع التأويلية الفلسفية لغادامير (Gadamer).

ولا يُخفي هابرماز تأثره هو نفسه وجيله من أمثال **كارل أوتو آبل** (K. Otto Apel) ، **ميشائيل ثيونيتس** (M. Theonitz)، **وإرنست توغندات** (E. Thugendhat) بفكر هايدغر وبأطروحاته: « الدراسة العميقة لمؤلفات هايدغر الأولى، تركت آثارها في كتاباتي أنا أيضا وصولا إلى كتاب " *المعرفة والمصلحة* " (١٩٦٨)»[٣٤١].

أمّا نقد هايدغر للعقل، فقد تمّ تقبّله بحماسة فائقة في فرنسا وأمريكا وأصبح مكونا أساسيا في فلسفة دريدا (Derrida) و ريتشارد رورتي (R. Rorty)، وهوبرت درايفوس (H. Dreyfus).

هذا الأمر معروف وداخل في تاريخ الفلسفة الحديثة، إلاّ أن الإشكالية الأكثر إثارة للجدل هي التالية: هابرماز يعترف بأنّ «التصرّف السياسي المخلّ، لمفكّر ما،

---

341 J. HABERMAS, ibid, p. 14, n. 12.



يُمكن أن ينعكس سلبيا على انتاجاته الفكرية[٣٤٢]». وإذا ما طبقنا هذه القاعدة على فكر هايدغر فإن كلّ أعماله ستفقد، في نهاية المطاف، من حصانتها ونزاهتها النظرية. لكن هابرماز لا يصل إلى هذا الحدّ بل إنه يَستثني أعمال الشباب وبالأخصّ منها، وهذا هو الذي يهمّنا الآن، نصّا واحدا ألا وهو الوجود والزمان.

فعلا، حسب رأيه، « فكر الوجود والزمان، له مكانة عالية في الفكر الفلسفي لقرننا الحالي بحيث أنه منَ الإجحاف افتراض، بعد مرور أكثر من خمسين سنة، أن جوهر ذاك العمل يمكن أن يفقد من قيمته جراء تقييمات سياسية بشأن التزام هايدغر بالفاشية[٣٤٣]».

بهذه العملية الوقائية الأولية فإن هابرماز أخرج الوجود والزمان من أيّ همّ سياسي إيديولوجي، وحوّل وجهة نظره إلى قضايا تمسّ تصرفات هايدغر المتأخّرة وبالأخصّ منها مواقفه الغير مشرّفة للفلسفة وانجذابه نحو الدكتاتورية النازية، ثمّ طريقته الفجة في نكران وتزوير الحقائق.

ومن جهة أخرى، يؤكد هابرماز على أن هناك أهمية كبرى في إثارة الماضي السياسي لهايدغر، وذلك لسببين: أوّلهما هو الموقف الذي اتخذه، بعد الحرب، من الأحداث الماضية، وهو مثال لذاك التوجّه الذي حكم تاريخ ألمانيا الفدرالية، (النص كتبه هابرماز سنة ١٩٨٩، أي قبيل توحيد ألمانيا)، والذي نجده الآن في محاولات بعض المؤرخين الجدد لإعادة كتابة تاريخ الرايخ الثالث (صراع المؤرخين «Historikerstreit»). وهو توجّه على كلّ حال، كان قد بدأه هايدغر عندما عمل على نكران الأحداث أو التقليل من شأنها أو حتى تزييفها.

---

[342] „Das fragwürdige politische Verhalten eines Autors wirft auf sein Werk gewiß einen Schatten“. Ibid, p. 14.

[343] J. HABERMAS, ibidem. „Aber das heideggerische Werk, vor allem Sein und Zeit, hat einen so eminenten Stellenwert im philosophischen Denken unseres Jahrhunderts, daß die Vermutung abwegig ist, die Substanz dieses Werkes könne durch politische Bewertungen von Heideggers faschistischem Engagement mehr als fünf Jahrzehnte danach diskreditiert werden“.



ثانيهما: وهو أن هناك حاجة ماسة الآن في ألمانيا إلى مقاربة نقدية لكلّ ذاك التراث الذي أدّى إلى العماء أمام بشاعة النظام النازي. وهذا ينطبق أساسا على فلسفة هايدغر استخدمت حتى الوسائل التعبيرية الخطابية المستعملة في إيديولوجيا عصرها. والأسئلة التي من المشروع طرحها على آثار الستالينية في عمل المثقفين يجب طرحها بإلحاح وبأكثر حزما على الفاشية.

ولا يُخفي هابرماز مخاطر عودة اللاعقل إلى حقل الفلسفة الألمانية التي أعيد تصديرها من فرنسا، كما أعرب عن ذلك **مانفريد فرانك** (M. Frank) حينما قال بأن « النظريات الفرنسية الجديدة تُتقبّل من طرف كثير من طلبتنا [الألمان] كما لو أنها رسالة خلاص «wie eine Heilsbotschaft aufgenommen» [...] يبدو لي أن الشباب الألمان يعودون إلى النّهل بنَهَمٍ، تحت نعلّة الإنفتاح الفرنسي ـ العالمي، من تراثهم اللاّعقلي، الذي انقطع التواصل معه بعد الرايخ الثالث[٣٤٤]».

وفي عرضه لعناصر الفكر الصالحة عند هايدغر، يركز هابرماز، كما فعل ذلك في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة، على العملية الاستكشافية الرائدة في الوجود والزمان، التي تتمثل أساسا في تلك الخطوة الحازمة لتجاوز المقاربة الذاتوية للفلسفة. وعلى الرغم من أنه يمكننا تفسير ذاك التجاوز بالرجوع إلى الأزمة الداخلية التي نشأت فيها، إلاّ أن عمليته تلك، يقول هابرماز، لا يمكن الاستنقاص من أهميتها أو حتى استنفادها في ذاك السياق.

وكأني بهابرماز، حينما وضع الوجود والزمان، في مجال النظرية البحتة، قد قلّل من شأن أيّ عنصر إيديولوجي يمكن أن يذهب ضدّ قناعته تلك. لكنه، في بعض مواضع نصّه هذا، يعترف بتأثيرات خارجية محدودة؛ فعلا حتى في هذا العمل المركزي، نلاحظ انعكاس روح الزمن الذي كان يعمل تأثيره فيه. مثلا في نقده للثقافة البورجوازية، ومجتمع الكتلة المتمركز أساسا في نموذج الإنسان العادي، نكرة (الـهُم)؛

---

[344] M. FRANK, Philosophie heute und jetzt, in: Frankfurter Rundschau, 5. März 1988, in J. HABERMAS, ibid, p. 15.



إنّ التذمّر النُّخبوي الاستعلائي هذا يربط هايدغر بتراث كامل من المثقفين الألمان النخبويّين في العشرينات. هذا علاوة على المعاني المتفرّدة التي يُضفيها على مفاهيم مثل القدر (Schicksal) والمصير (Geschick)؛ أضف إلى ذلك دأبه على تلك العدمية البطولية الرائجة في الأوساط اليمينية المتشبعة بإيديولوجيا الحرب (Kriegsideologie). كلّ هذه العناصر الإيديولوجية مجتمعة، تُلحِق هايدغر برموز الثورة المحافظة، من أمثال: اشبنغلر و يونغر و كارل شميت.

ماذا تبقى إذن من النظرية البحت إن كانت هذه العناصر ذات الصبغة المحافظة ثاوية منذ البداية في فكر *الوجود والزمان*؟ لكي يجيب عن هذا الاعتراض يستشهد هابرماز بنتائج بحوث أتّو بوغلر (Pöggler) التي أخلصت إلى « أن هجوم هذه العناصر الإيديولوجية في وعي هايدغر كفيلسوف، بل حتى في أفكاره الفلسفية الأساسية، [تعود] تاريخيا، وبحقّ، فقط إلى سنة ١٩٢٩، في وقت تفاقمت فيه الأزمة الإقتصادية (Weltwirtschaftkrise)، وبالأخصّ عند انهيار حكومة فايمار [٣٤٥]».

لقد وضع هابرماز لنفسه، مرّة أخرى، خطوطا حمراء، وتفادى الذهاب بأطروحته إلى مداها الأقصى: وإذا أردنا أن نستعمل مصطلحات أرسطيّة نقول إنه حسب هابرماز *الوجود والزمان* ليس فيه بالقوّة أيّ همّ سياسي إيديولوجي لكنه بالفعل [استكماله] له استتباعات إيديولوجية سياسية خطيرة. هناك وجود بالفعل خرج من وجود ليس هو بالقوّة، إنه وجود مكتمل دون أن يسبقه شيء ما؛ أي بعبارة أخرى نوعا من الخلق من عدم (creatio ex nihilo). هذا خلف واضح، وكما سأبيّن لاحقا، يبدو أن فكرة هابرماز لا تعكس تماما الحالة التي هي عليها النص الهايدغاري، فضلا عن أن فيها نوعا من التغاضي عن بعض المضامين التي تذهب ضد أطروحته.

يستشهد هابرماز بقولة لـغيتمان (Gethmann) تنصّ على أن « فلسفة الوجود والزمان لم تكن فعلا بمقدورها أن توفّر الاستعداد الكافي، لا لهايدغر ولا لمجموعة من

---

[345] J. HABERMAS, Heidegger – Werk und Weltanschauung, op. cit, p. 17.



زملائه وطلبته القريبين منه، امتلاك طاقة نقديّة ضدّ الفاشية[٣٤٦]». ثم قولة أخرى لفرانتزن (Franzen) الذي يرى أن « كثيرا ممّا قاله وكتبه هايدغر في سنة ١٩٣٣/ ٣٤، حتى وإن لم يكن بالضرورة كامنا في الوجود والزمان، يمكن على الأقلّ أن ينبع منه عفويّا». ذلك لأن الوجود والزمان، كما ذهب إلى ذلك فرانتزن، وأدرنو بتنظيره للتكوين الأساسي المستقرّ للدازاين، سدّ الطريق، منذ البداية، أمام المرور من التاريخانية إلى التاريخ الواقعي؛ ثمّ إن هايدغر، نظرا للمكانة الثانوية التي أضفاها على الوجود ـ معا، قد فشل في تأسيس حقل الإجتماع والتنظير للتواصل بين الذوات؛ أخيرا، بتأويله الحقيقة ككشف، هايدغر تناسى لحظة اللامشروطيّة في صلوحية الحقيقة المتعالية عن المعايير المحلية.

أطروحة هابرماز الأساسية والتي كما رأينا أعلاه، تصبّ في نفس تحليلات بوغلر ومفادها أنه « فقط منذ سنة ١٩٢٩، بدأ يحدث تغيّر عند هايدغر من النظرية إلى الإيديولوجيا. منذ تلك الفترة فصاعدا أخذت تتسرّب، في قلب فلسفته ذاتها، عناصر من تحليل لعصره مشوّش ذو منحى محافظ جديد (jungkonservativen)[٣٤٧]».

لا أريد أن أتابع تحاليل هابرماز للعناصر المحافظة من خطابات هايدغر بعد سنة ١٩٢٩، التي هي معروفة عند كل من اطلع على تاريخ فكر هايدغر، وقد تبحّر فيها العديد من الإختصاصيين. لكن السؤال الملحّ والحاسم هنا هو الآتي: هل أخذ فكر هايدغر فعلا منعرجا محافظا رجعيا فقط منذ ١٩٢٩؟ وهل *الوجود والزمان* يمكن اعتباره كتابا خاليا بالفعل من أي همّ إيديولوجي سياسي؟

ليس من السهل الإجابة عن هذه الأسئلة ولا يمكن استنفاد كلّ الإشكالات التي تطرحها، لكن من الأكيد أنه لو ثبتت الشكوك من أنّ فكر هايدغر كان يحمل فعلا ذاك التوجّه حتى في *الوجود والزمان*، لوجدنا أنفسنا حقا أمام كارثة فكرية لا يمكن تخيّل حجمها، ولإنعكست سلبيّاتها حتى على فلسفة هابرماز ومنها إلى جمع غفير من

---

346 Ibidem.
347 Ibidem.



المفكرين العرب المتشبثين بمقولاته. الفيلسوف، ومؤرخ الفلسفة على وجه الخصوص، يَبغي الموضوعية العلمية ويطلب الحقيقة لذاتها، دون أن يُعير أية أهمية للأهواء والميولات الشخصية: ليس هناك مساومة أو تراخٍ في قول الحقيقة.

وعلى هذا الأساس فإن كثيرا من المؤرخين قدّموا اعتراضات صائبة وشكوكا متينة ضدّ أطروحة هابرماز (بوغلر) وطريقة توقيته للمنعرج الرجعي لفكر هايدغر. لقد بيّنوا أن ذاك المنحى الإيديولوجي كامن منذ البداية في فكره ولازمه طوال حياته، أمّا *الوجود والزمان* نفسه، فلا يتموقع تماما داخل إطار النظرية البحتة، بل هو مخترق في الصميم بعناصر سياسية ومواقف إيديولوجية رجعية.

هذا مثلا هو رأي الفيلسوف الإيطالي دومينيكو لوسوردو (Domenico Losurdo)، وكاتب هذه السطور يتفق معه في أنّ هذا النوع من القراءة، الذي سمح لهابرماز بمَوضَعَة *الوجود والزمان* على أرضية النظرية البحتة، غير مُقنع (non risulta persuasivo)[٣٤٨]. فعلا هناك خطر السقوط في اختزال المسألة إلى عامل اقتصادي بحت حينما تقام علاقة وطيدة بين الأزمة الإقتصادية والمنعرج المحافظ أو الرجعي لهايدغر. وللبرهنة على شكوكه تلك يورد لوسوردو مقطعا من درس لهايدغر ألقاه سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠، فيه نقد عنيف لطريقة حياة الرفاهة البعيد عن مجابهة المخاطر. وهذه أفكار ذات صلة وطيدة بإيديولوجيها الحرب التي وسمت كلّ التيارات الرجعية اليمينية؛ ليست أسباب اقتصادية بل قناعات إيديولوجية بحتة، نابعة من نظرة حربية للوجود هي الحركة لتفكيره. وهايدغر يلمّح إلى ذلك بصريح العبارة حينما يقول بأن حياة الرفاهة والسلم ما زالت متواصلة على الرغم من « ذاك الحدث العظيم، كالحرب العالمية الأولى[٣٤٩]». وحتى الدروس اللاحقة لا تحيد عن هذا المسار،

---

[348] D. LOSURDO, La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra. Bollati Boringhieri, Torino 1991, ristampa 2001, pp. 46-47.

[349] M. HEIDEGGER, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1983. pp. 255-56. " Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag. Denn



فهي تواصل في اتهامها العصر الحاضر بأنه أصمّ أمام « الصوت المرعب للحرب العالمية [الأولى]» والذي كشف أخيرا « موت الإله الأخلاقي »، أي الإله المسيحي الذي نادت به كلّ الأطراف المتحاربة. لكن موت المسيحية هذا يعني أساسا موت بدائلها: الديمقراطية، الدعوة للسلم، الإشتراكية والسعادة الدنيوية للجميع.

لوسوردو يقول بأن هذه القيم نابعة أصلا من إيديولوجيا الحرب وتصبّ في مصبّ التيار اليميني الرجعي: لأن ما تنزع إليه الحداثة، بالنسبة لهايدغر، هي أشياء سلبية، أعني إرادة حذف الخطر من الوجود، واتّقاء المغامرة وتجنّب الصراع ثمّ الرّكون إلى الأمان والسلم. وقد هيّأ الأرضية المناسبة لإرساء هذه القيمْ الإنسان المسيحي المدفوع بـ« روح الثقة في الخلاص (Heilsicherkheit). ولذلك فإنه من الممكن تأويل ظواهر متفرّدة من العصر الحالي كـعَلمَنة للمسيحية[٣٥٠]». وبالتالي فإنّ الكنيسة وتعاليمها، حسب هايدغر، هما جزء من ذاك العالم المُصاب بداء الأمان الذي أثبت خواءه وتهافته مع الحرب العالمية الأولى. إذن « مرّة أخرى، يَظهر بوضوح التواصل مع إيديولوجيا الحرب، وهذا أمر يدعو للدهشة لو أنها انتظرت سنة ١٩٢٩ لكي تحدث تأثيرها في هايدغر[٣٥١]».

إنه نقد رصين ثابت ومُدعّم بشواهد نصيّة دامغة؛ حقيقة شيء يُثلج الصدر ولكنه في نفس الوقت يترك شيئا من المرارة في نفس القارئ، وربما نوعا من الإحباط في نفس الهايدغيري الواعي بتلك المعضلات ولكنه ما زال متشبّثا بأطروحة أن *الوجود والزمان* متعاليا تماما على أيّ همّ إيديولوجي سياسي ويسبح في بحر النظرية الخالصة.

قد يكون العنصر الإيديولوجي، في أيّ تنظير ما، أمر لا مناص منه؛ وقد نسلّم بأن العوامل الخارجية والظروف الحياتية لها وقع على الإنتاج الفكري (على الرغم من

---

wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist?".

350 M. HEIDEGGER, Nietzsche, Verlag Günther Neske, Pfüllingen, 1961 (trad. it, Nietzsche, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 655)

351 D. LOSURDO, La comunità, la morte..., op. cit, p. 46.



أنها ليست القاعدة ولا النهج الصحيح: لأنّ الموضوعية هي فضيلة العالم، والفيلسوف المتملّص من إيديولوجيته أفضل من ذاك الذي يتشبّث بقناعاته إلى درجة أنها تشرّط كلّ أعماله). لكن هناك تفاضل بين الإيديولوجيات وهناك أيضا هرمية تخضع لها القناعات الشخصية والقيم: هناك إيديولوجيا الغلبة والقهر والتسلّط والإنغلاق والاستعلاء ورفض الآخر، إيديولوجيا تدعو للصراع والحرب ولمحق الأضعف، وهناك الإيديولوجيا النقيض منها، أعني إيديولوجيا الأخوّة والمساواة والتواصل والسلم والإنفتاح وقبول الآخر؛ إيديولوجيا تنبذ القهر والاستغلال وتُدين العنف والحرب. ومن المؤسف أن تكون الإيديولوجيا الأولى هي المهيمنة في تفكير هايدغر، أقول من المؤسف، لأن كاتب هذه السطور لا يَكنّ مبدئيّا أية ضغينة لذاك الرجل، وهو لا يعرفه شخصيا إلاّ من خلال مؤلفاته وكتبه وسيرة حياته. لكن المصاعب الكبرى تبدأ حينما نزن بميزان العقل والقيم الإنسانية الشاملة، توجّهه الفكري ومضامينه الإيديولوجية والرسالة التي يمكن أن تؤديها الآن للمثقفين في كلّ أرجاء العالم.

وهابرماز يُلمّح عابرا إلى « الصفة المتفرّدة »، الناشزة، لمقولتي *القدر* (Schicksal) *والمصير* (Geschick)، لكن، في حقيقة الأمر، *الوجود والزمان*، لا يتضمّن فقط هذين العبارتين اليتيمتين بل إنه يرتكز على أرضية إيديولوجية خطيرة، مثل استخدامه المكثف لترسانة المصطلحات المُكوّنة لإيديولوجيا الحرب من قبيل: « مجموعة »، « أمانة، عهد »، « قدر » «زعيم». والدليل على ذلك أيضا أنّ الرجل، لكي يؤكد مثلا وحدة المصير يستخدم في *الوجود والزمان*، مصطلح (Geschick) الذي تكون « المصائر الشخصية » في إطاره « محتومة مسبقا ». وعلى هذا الأساس نفهم جيّدا تلك الشحنة العاطفية التي تركّز على « الأمانة لما يجب تكراره (Treue zum Wiederholbaren)[352]»؛ أمانة تخصّ الوجود الأصيل فحسب، أما غير الأصيل

[352] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 18. Aufl., 2001, § 74, p. 385, und § 75, p 391 " Die Entschlossenheit konstituiert die Treue der Existenz zum eigenen Selbst. Als angstbereite Entschlossenheit ist die Treue



فهو يبحث فقط عن الأشياء الحديثة الزائلة[٣٥٣]. وتحليل الوجود الغير أصيل يُفضي في نهاية المطاف هو أيضا إلى نقد المنحى الثقافي للحداثة، على الرغم من أن *الوجود والزمان*، يدّعي غربته عن التصوّر الأخلاقوي « لفلسفة الثقافة (Kulturphilosophie) [٣٥٤]». وكما في أيّ إيديولوجيا حربية، مفهوم القدر يُحيل دائما إلى المجموعة الخاصة، الشعب (العِرق في مصطلحات النازية وفي مصطلحات هايدغر أيضا).

في الفقر ٧٤ التي كانت قد استرعت انتباه لوفيث، يقول هايدغر « بما أن الدازاين (الموجود هناك) مُحمّلٌ قدرا، نظرا لكونه موجود ـ في ـ العالم، فهو دائما وبالذات وجود ـ مع ـ الآخرين، تاريخيته هي تاريخية ـ مع، وهي تتكوّن كمصير مشترك. بهذا المصطلح نعنيَ تاريخانيّة المجموعة، الشعب (Volk)[٣٥٥]».

إنه كلام ذو صبغة قومية واضحة حتى وإن واراه صاحبه خلف طلسمات لغوية، لا بل إن البعض اعتبره يصب في مجال الايديولوجيا العنصرية الإقصائية، ولا يحتاج إلى أيّ عناء تأويلي لإدراك معناه. يجب الإشارة فقط إلى أن المجموعة المَعنيّة هنا (Gemeinschaft) هي في الطرف النقيض للمجتمع (Gesellschaft)، لأن المجتمع الحديث ككتلة غير متميّزة تخنق الفرد وتسحق شخصيته، وبالتالي فإن « المصير العام (Geschick)، ليس هو مجموع المصائر الفردية (Schicksal)، وبالمثل فالوجود ـ معا لا يمكن أن يكون مجموع الذوات الفردية. في الوجود ـ معا في نفس

---

zugleich mögliche Ehrfrucht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz".

[353] Ibidem, " Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der »Vergangenheit«, das Moderne".

[354] Ibid, § 34, p. 167.

[355] M. HEIDEGGER, ibid, § 74, p. 384. "Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein, it Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit Geschick bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes".



العالم وفي التقرير لنفس الإمكانية، المصائر محتومة مسبّقا. فقط في التواصل وفي الصراع (im Kampf)، تصبح متحرّرة قوّة القدر المشترك. إن قدر الدازاين الذي يجمعه بـجيله وفي جيله يعبّر عن التاريخية الكاملة والأصيلة للدازاين[٣٥٦]». مرّة أخرى نحن هنا بحضرة مصطلحات نابعة من نفس تلك الإيديولوجيا المتجذرة في الفكر اليَميني الرجعي المناهض للحداثة ولفكرة المجتمع الديمقراطي المنفتح. المجتمع الذي يُنظّر إليه الفكر الرجعي ينبغي أن يكون مجموعة عضوية، ذات تاريخ مشترك ومعتقد واحد ومصير موحّد، بحيث أنها تتنافى بشدّة وفكرة الكتلة الإشتراكية المُساواتية، والدولة الحاضنة للجميع دون تمييز عرقي أو ديني.

كيف يمكن إرساء دعائم تلك المجموعة الجديدة؟ وما هي الشروط الموضوعية التي يجب تفعيلها لتحقيق تلك اللّحمة؟ ليس العلم ولا المعرفة ولا الأخوّة ونبذ الصراع، أو التوزيع العادل للثروات، بل هي الحرب والزمالة في الجبهة والتصدّي للمخاطر الحقيقية والمفتعلة. هذه هي الشروط التي ارتآها هايدغر لإنشاء مجموعة قومية عضوية وأصيلة: الموت والشجاعة في مجابهة المخاطر هي ما يُميّز الشخص المتجذّر في مجموعته. والغريب في الأمر أن كل هذا الهوس القومي الحربي جاء حرفيا في الوجود والزمان، الذي عمد هابرماز وفلاسفة آخرين إلى إقصائه، كليا أو جزئيا، من حلبة الفكر الإيديولوجي.

يكفي التمعن في الشروط المكوّنة للمجموعة الأصيلة حتى نتيقن من أن العوامل الإيديولوجية ثابتة في عمله هذا: « مِن الوجود الذاتي الأصيل في القرار، ينبثق الوجود ـ معا الأصيل: ليس إذن من الوئام الملتبس الغائر والأخوّة المهذارة في الـهم، وفي المجازاته[٣٥٧]». ونحن نعلم أن رذيلة الإنسان العادي المسالم (الـهم) تكمن ـ حسب مفارقات هايدغر ـ في « عدم امتلاكه شجاعة الرّهبة أمام الموت[٣٥٨]»، امّا الوجود

[356] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, op., cit., § 74, pp. 384-85..
[357] M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, op., cit., § 60, p. 298.
[358] Ibid, § 51, p. 254."Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen".



الأصيل (Eigentlich) فهو يتميّز على نقيضه بشجاعته وبإقدامه على مجابهة الموت جهرا، وهو الشرط الأوّلي لتأسيس ما يدعوه هايدغر « الكون ـ معا الأصيل (Eigentliches Miteinander) »[٣٥٩].

إذا أخذنا بعين الإعتبار كلّ هذه المعطيات فإن النتيجة التي يستخلصها لوسوردو صائبة: « لا معنى للتحدّث عن منعرج إيديولوجي ذي منحى 'محافظ جديد' لسنة ١٩٢٩، والدليل على ذلك أن هابرماز نفسه يعترف بالاستتباعات السياسية العميقة، ودائما ذات المنحى المحافظ أو الرجعي، في تحليل الحياة الغير أصيلة للـ'هم' في الوجود والزمان'[٣٦٠]».

لا أودّ أن أكون قاسيا على هابرماز وأرى أن الرجل كان عن حسن نيّة وقد تكون عباراته التي يقول فيها بأنه ينبغي التريّث في إصدار الأحكام الأخلاقية بخصوص التزامات هايدغر السياسية، لأننا كخلف لا نستطيع أن نعرف كيف كنّا سنتصرّف في ظروف دكتاتورية سياسية مماثلة، هي تحذير سليم وحصيف. وإيمانا منّي بأن فلسفة هابرماز التواصلية، من حيث أهدافها ونتائجها، هي في الطرف النقيض من فلسفة هايدغر، فإني لا أشك في نزاهة الرجل. ويجب التذكير بأن هابرماز هو من بين المفكرين الألمان الأوائل الذين نبّهوا عن المخاطر الثاوية في فكر هايدغر، على الرغم من أن التيار السائد آنذاك في فرنسا وفي الساحة الثقافية الفرنكوفونية سائر في نهج التبرير والمنافحة اليائسة.

وفي نفس تلك المقدمة لترجمة كتاب فارياس 'هايدغر والنازية'، وبعد أن استعرض الطريقة الفجة التي دلّس بها هايدغر الأحداث، يُعيد هابرماز استذكار ردّة فعله على نصّ المدخل إلى الميتافيزيقا الذي أعاد نشره هايدغر بحرفيته سنة ١٩٥٣: « في ذاك الوقت كنتُ طالبا وكنتُ مفتونا بـالوجود والزمان إلى درجة أنني أُصبتُ بالذهول حينما اطّلعتُ على تلك الدروس المخترقة بالفاشية حتى في دقائق أسلوبها. هذا

---

[359] Ibid, § 74.
[360] D. LOSURDO, La comunità, la morte…, op. cit, p. 49.



الإنطباع عبّرتُ عنه في مقال لي صدر بجريدة (Frankfurter allgemeine Zeitung)، وفي ذاك المقال ذكرتُ تلك الجملة حول الحقيقة التامة وعظمة الحركة [النازية]. ما شدّ انتباهي هو أنه في سنة ١٩٥٣، نشر هايدغر، دون تفسير، دروس سنة ١٩٣٥ والتي بقيت على حالها. التصدير ذاته لا يحتوي ولو على جملة واحدة تتناول ما حدث. لقد وجّهتُ بشأنها إلى هايدغر السؤال التالي "هل من الممكن أن نفهم، على مستوى تاريخ الوجود، القتل المنظّم لملايين من الناس الذي نعلمه اليوم، باعتباره خطأً محتوما؟ أليست هي الجريمة الفعلية لأولئك الذين قاموا بها بكلّ مسؤولية ـ والضمير القبيح لشعب بأكمله؟"[361]».

يقول هابرماز بأن هايدغر لم يُجب عن سؤاله، بل تكفّل بإجابته أحد أتباعه وهو كريستيان لوفالتار (C. Lewalter) في جريدة الزمن (Die Zeit, 13 August 1953). النصّ، حسب لوفالتر (Lewalter)، هو وثيقة تبيّن أن هايدغر كان قد تصوّر، منذ ذلك الحين، نظام هتلر ليس على أنه مؤشّر لخلاص جديد، بل على أنه عرض [مرضي] آخر من أعراض السقوط في هاوية تاريخ الميتافيزيقا. وكما يؤكد هابرماز، فإن لوفالتر لكي يقدّم تأويله هذا، اعتمد على جملة أضافها هايدغر على النصّ، بين قوسين، تصف الحركة النازية بأنها « (الإلتقاء بين التقنية، على سلّم كوني، والإنسان الغربي)». وقد أوّلها لوفالتر على النحو التالي: « هذه الحركة القومية الإشتراكية هي عرض [مرضي] للإرتطام المأساوي بين التقنية والإنسان، وبهكذا عَرَضٍ فإن لها عظمةً لأنّ أثرها يمتدّ ليشمل الغرب، وقد تؤدّي إلى الإنهيار[362]».

إنه تأويل خيالي بل مُناف لمبدإ التأويل الفلسفي أصلا، لكن هايدغر، كما يُعلمنا هابرماز، قد صادَق على ذاك التأويل في رسالة بعث بها إلى نفس الجريدة قائلا: « التأويل الذي قدّمه كريستيان لوفالتر للجملة من درس [١٩٣٥] هو تأويل في محلّه بكل الوجوه ... كان من السّهل فسخ تلك الجملة المُضافة، مع الجُمل الأخرى التي

---

[361] J. HABERMAS, Heidegger – Werk und Weltanschauung, op. cit, p. 30.
[362] Ibid, p. 31.



ذكرتموها، مِن الطبعة الجديدة؛ لم أفعل ذلك ولن أفعله في المستقبل، لأنه، من جهة، تلك الجُمَل هي تاريخيا جزء لا يتجزأ من الدروس، ومن جهة أخرى، أنا متيقن، أن الدّرس، بالنسبة لأيّ قارئ تعلّم فنّ التفكير، منسجم بالكامل مع الجُمَلِ المذكورة[٣٦٣]».

هذه الأقوال لا تصدمنا كثيرا، لأن المتابعين لفكر هايدغر تعوّدوا على ضرباته المتقلّبة وطرقه الناشزة في الإجابة عن الإعتراضات: فهو إما أن يُرجِعها على خصومه، أو يتهمهم بعدم فهم حقيقة فلسفته، أو يُصرّ على أن سبيله هو الأقوم. إلاّ أن صدمتنا، مع ذلك، تبقى كما هي إزاء كيفية مكوث هابرماز على قناعته من أن *الوجود والزمان* يعلو على الهمّ الإيديولوجي السياسي ومنغرس فقط في عالم النظرية البحت. هذه القناعة، كما بيّنت من خلال اعتراضات لوسوردو، بدأت تتفكك شيئا فشيئا، وأمعن في تفكيكها أخيرا المفكّر الفرنسي إيمانويل فاي (Faye) في كتابه "هايدغر، إدخال النازية في الفلسفة"[٣٦٤].

لقد شدّت انتباهه، كما حدث للفيلسوف الإيطالي لوسوردو، أطروحات هابرماز إزاء الجانب النظري من *الوجود والزمان* والتجديد الفلسفي الذي أدخله هايدغر من خلال عمله هذا. لكن إذا غُصنا في النص بجدّية، فإننا ستتفطّن إلى غياب أي بعد تجديدي إيجابي، وربّما أدركنا هزالة الأطر النظرية التي أشاد بها هابرماز. المحور الحامل للوجود والزمان، حسب فاي، هو نفي أي فكرة للكلي، وللذات الفردية، ولذلك فإننا نفهم لم اتّخذ صاحبنا كهدف مبدئي لضرباته فلسفة ديكارت خاصة والفلسفات الكلية عموما. هايدغر يستبعد بقوة كل محاولة لمقاربة الموجود بالاعتماد على فهم الثقافات الأكثر غرابة (fremdesten Kulturen) "الثقافات المغايرة"، والبحث عن أرضية كونية للوجود الإنساني. فمحاولات من هذا القبيل تؤول إلى جعل الوجود غريبا عن

[363] Ibidem.
[364] E. FAYE, Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris, Albin Michel, 2005.



ذاته، وإلى فقدان الأرضية. الملفت للنظر أن هاتين العبارتين تعودان باستمرار في كتاب الوجود والزمان وغني عن القول بأنهما يَنبعان من صلب الثقافة الرجعية.

الفقرة ٧٤ كما رأينا أعلاه، اعتبرها فاي، ذروة تحليلات هايدغر لمفهوم التاريخانية، وبالتالي للمؤلِّف ذاته، نظرا إلى أن كل الكتاب يصبّ في إشكالية التاريخانية، إلاّ أنه، على تحليلات لوسوردو، فإن فاي، دون أن يخشى الإعتراضات والنكران من طرف الهايدغاريين في بلده، أضاف بأن المفاهيم الحاملة لتعاليم النازية هي حاضرة منذ هذه اللحظة في الوجود والزمان، بل أكثر من ذلك حتى العناصر البيولوجية العرقية مشار إليها بالرجوع إلى فكرة النشأة، وهي فكرة مستمدة من ديلثاي ولها معنى بيولوجي واجتماعي، علاوة على أنها لعبت دورا محوريا في تنظيرات فلاسفة الرايخ الثالث.

إن في إرادة هايدغر تحطيم فكرة الأنا لفسح المجال إلى "التفرّد الأكثر راديكالية (radikalsten Individuation)"، كما جاء في الفقرة ٧، والذي يتحقق فقط في صلب مجموعة الشعب «تكمن حقيقة مشروع الوجود والزمان[٣٦٥]».

والغريب في الأمر أن المشروع المعلن عنه في برنامج الوجود والزمان بتحطيم الأنطولوجيا الديكارتية، لم يُنشر في حياته، وربما لم يُكتب أبدا. الإشكالية إذن، هي كيف يمكن لمشروع لم يتحقق اطلاقا، وربما بقي مجرّد أمنية غائمة، أن يغدو عند هابرماز، حقيقة يقينية. إيمانويل فاي، يستغرب بحق كيف أن القوّة الإيحائية لخَطابة هايدغر تبدو وكأن مجرّد مفعول الإعلان أصبح كافيا لكي يجعل من هذا المشروع الغير مُحقق، عند كثير من المفكرين، كسبا نهائيا[٣٦٦]. المفكر المستهدف هنا هو هابرماز والذي ذكره فاي صراحة حينما أثنى على الوجود والزمان لأنه، حسب هابرماز، حقق "خطوة محدّدة في سبيل الاستدلال الذي يمكّن من تجاوز فلسفة الوعي"؛ لكن قد غاب عن هابرماز أنه لا يوجد في كامل ذاك العمل أي تحليل فلسفي نقدي مكتمل

---

[365] E. FAYE, Heidegger, l'introduction..., op. cit, p. 32.
[366] Ibid, p. 33.



للميتافيزيقا الديكارتية. الأخطر من ذلك هو أن هابرماز لم يتفطّن إلى أي نوع من المجموعة (Gemeinschaft) يجرّ هايدغر قرّاءه منذ تلك الفترة.

النتيجة هي أن هابرماز، كما يقول فاي، أخطأ خطأ فادحا في التقييم، ففي الوقت الذي كان فيه نُبيها وصارما إزاء هايدغر سنة ١٩٥٣، هابرماز يتنازل كثيرا لهايدغر ما قبل ١٩٢٩.

أرى أن فاي لا يمكن محاججته بالنصوص، وحكمه هذا على قسوته، يبدو في نهاية المطاف صائبا. إذا تتبعنا الفقرات التي حاول فيها هايدغر مناقشة الديكارتية (١٩ ـ ٢١) فسنرى أنه يركز على الجوهر الممتدّ وليس على الجوهر المفكّر، وتلك المناقشة معروضة من طرفه، دون عمق نظري، وكمجرد مقدمة ظرفية. في الحقيقة، يضيف فاي، هايدغر ليس لديه دحض فلسفي متين ضد الأنا الديكارتي، ولذلك فإن تحطيم الأنا الإنساني لإحلال المجموعة القومية المنغلقة، ليست في نواياه ولا في تمشيه «عملا فلسفيا بحتا، بل مشروعا سياسيا، يندرج في أسس القومية الإشتراكية ذاتها[٣٦٧]».

١١. شهادات معاصرة

قد يكون دريدا معذورا في موقفه من شخصية هايدغر وفلسفته، لأنه لم يعايشه ولم يكن له اتصال مباشر به ولا شاهد ويلات الحرب ولا تألم مثلما تألم كل من خضع للقوانين العنصرية ولعجرفة النازية. لكن هذا ليس بالمبرر الكافي لكي لا يتخذ الرجل موقفا صائبا، ولا يعفيه إعجابه بهايدغر من إدراك خطورة ما يحمله التفكير الهايدغاري حتى في بعده النظري البحت.

[367] E. FAYE, ibidem, “La destruction de l’individu et du moi humain pour laisser place à la communauté de destin du peuple n’est, ni dans son intention ni dans sa démarche, une entreprise purement philosophique, mais un projet “politique” ; qui s’inscrit dans les fondements mêmes du national-socialisme, avec sa doctrine de la Volksgemeinschaft”



لكن هناك من الفلاسفة من عايشوه وتعاملوا معه مباشرة وهو في بداية ظهوره، عانوا ويلات العنصرية والعداء للسامية التي روجت لها النازية عند اكتساحها للساحة الثقافية والسياسية في ألمانيا بعد انهيار حكومة فايمار.

كارل لوفيث[٣٦٨] (Karl Löwith) هو أحد أولئك الرجال الذين تتلمذوا على يد هايدغر وعاشروه، وقرؤوا مؤلفاته وتمعنوا في دروسه وتأثروا في فترة ما بأفكاره ونظرياته. يعترف بكل تواضع وموضوعية بأنه يَدين بتطوره الفكري لهايدغر. (وهذا بَيّن، كما أشرتُ سابقا، من خلال تأويله لفلسفة نيتشه).

هناك، حسب لوفيث، فارق شخصي في الطبع يميّز هايدغر عن أستاذه هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا واللذان عرفهما معا في فرايبورغ. إذا قارنا طبع الأول بالثاني فإن الاختلافات ستطفو سريعا على السطح: ذاك الشاب الذي يشتغل مع هوسرل، كان النقيض الطبيعي له: فهوسرل، كما يروي لوفيث، كان وديعا مثل الطفل الصغير.

يقول، حاكيا الشهرة الكبيرة التي حازها هايدغر وعنصر الانبهار الذي أصاب به تلاميذه، إنه يعود، في إحدى معانيه، إلى شخصيته الملغزة: لا أحد يعرفه جيدا، وشخصيته كما دروسه كانت محل نزاع حادّ لمدة سنين[٣٦٩].

---

[٣٦٨] من مواليد سنة ١٨٩٧ ميونيخ، توفي في هايدلبرغ سنة ١٩٧٣ ، وفي سنة ١٩٣٤، بعد تمركز الحكم النازي، وعلى الرغم من مقاومته لتلك الحركة فإنه وجد نفسه بعد سريان مفعول القوانين العرقية مجبورا على مغادرة ألمانيا والعيش في الخارج.

[٣٦٩] في هذه الفقرات ألخص بعضا مما جاء في كتاب كارل لوفيث، حياتي في ألمانيا

K. LÖWITH, Mein Leben im Deutschland vor und nach 1933. J. B. Metzlerche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag Gm H, Stuttgart 1986. „Die faszinierende Wirkung, die von ihm ausging, war zum Teil in der Undurchsichtigkeit seines Wesens begründet: niemand kannte sich mit ihm aus, und seine Person ist wie seine Vorlesung durch Jahre hindurch ein Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen".

مستعينا بالترجمة الإيطالية المذكورة أسفله، ص 50 وما بعدها.

K. LÖWITH, La mia vita in Germania, Il saggiatore, Milano 1988.



مثل فيخته، فيلسوف المثالية، فقد كان هايدغر نصف رجل علم، والنصف الآخر، ربما الأكثر، يمثل طبيعة المعارض والدّاعية الذي يُتقن فن الإبهار، للزج بنفسه في موقع صدام شامل مع العالم مدفوعا بروح الاستنكار إزاء عصره وإزاء نفسه.

بعض الرسائل التي بعثها إلى لوفيث، قد تصوّر نُواحٍ من شخصيته ومن توجهاته الفكرية: هايدغر، الذي جاء المدينة من وسط ريفي متخلف ومتشبث بالتقاليد، كان ساخطا على العالم البرجوازي أي، حسب زعمه، ذلك العالم الذي أسلم إلى الإيمان بالتقدم وبالإنسانوية، فقط لأن الحداثة قد تناست ما في حياة الإنسان من تحدّيات وحواجز لا يمكن تجاوزها: مثلا الموت والإله"[٣٧٠].

في "الوجود والزمان"، الموت ليس له معنى آخر إلا أنه « حدث لا يمكن لوجودنا ولا لطاقاتنا تجاوزه. الموت، بالنسبة إليه، هو العدم الذي أمامه تتجلى الطبيعة المتناهية لوجودنا المتزمّن، أو كما يقول في دروسه المبكّرة في فرايبورغ، هو "الفعلية التاريخية"[٣٧١]».

أما الفنان الذي كشف بعمق عن إشكالية عصرنا فهو، على حد زعم هايدغر، الرسّام فان غوغ (Van Gogh) « منذ مدّة ـ يكتب هايدغر إلى لوفيث في رسالة، لسنة ١٩٢٣ ـ وأنا أتمعّن باستمرار في عبارة لـفان غوغ: "أشعر من كل جوارحي بأن

---

[٣٧٠] الرسائل، من سنة ١٩١٤ ـ حتى سنة ١٩٢١، ص ٨٩ من كارل لوفيث، حياتي في ألمانيا، الطبعة الألمانية أعلاه، ص، ٢٧.

„ die bürgerliche Welt habe über dem Glauben an den Fortschritt und die Humanität die ‚letzten Instanzen' des menschlichen Lebens vergessen, daß sie nämlich ‚durch den Tod und durch Gott von vornherein und endgültig übertroffen war (Briefen von 1914-1921, S. 89 ff)'".

[٣٧١] ك. لوفيث، حياتي في ألمانيا، م. س، ص، ٢٧ ـ ٢٨.

„ Keine andere Bedeutung hat auch in Heidegger Sein und Zeit der Tod als eine ‚unüberholbare Instanz' unseres Seins und Könnens. Von Gott ist freilich bei Heidegger nicht mehr die Rede…Der Tod ist für ihn das Nichts, vor dem sich die Endlichkeit unserer zeitlichen Existenz offenbart, oder, wie es in den ersten Freiburger Vorlesungen hieß: die ‚historische Faktizität'".



تاريخ الإنسانية يُماثل تاريخ حبّات القمح: حتى وإن لم نُغرس في الأرض لنَبتَ، لا يَهمّ، فحتمًا سنُطحَن كي نُصبح خُبزاً الويل لمن لا يَمرّ بهذه الطاحونة[٣٧٢]».

الشيء الذي يلاحظه لوفيث، والذي شد انتباهه في ذلك الوقت، هو أن هايدغر كان يَحتقر كل فعالية ثقافية، بل إنه يزدري أولئك المثقفين الذين يَنعتهم بشيء من الاحتقار بأن لا همّ لهم إلا "خلاص الثقافة"، أولئك الذين جعلوا من تلك المهمّة هدفهم ومرماهم الأوحد في حياتهم النظرية. لكن هايدغر لا يركن لمثل هذه المظاهر الخالية من المعنى والفاقدة للجدية العلمية، لأن هدفه الذي ابتغاه عن طريق آلة التهديم والتفكيك الجذريين هو الوصول إلى الشيء الوحيد والأهم في الحياة. ما هو بالتحديد هذا الشيء الوحيد الأهم في حياتنا الفعلية؟

ليس هو البناء واستشراف المستقبل، أو التفاؤل بإمكانية التقدم البشري، بل هو كما يقول لوفيث، تعرية الوجود اليومي وإظهاره في وجهه القاتم: « أريد على الأقل شيئا آخر ـ وهو ليس بالشيء الكثير: أريد ما أشعر به حيويا كشيء "ضروري" في حالة التغير الفعلي الراهنة، وذلك دون أن أخمّن لاحقا هل من وراء كلّ ذلك ستنبع "ثقافة"، أم تعجيل بالانهيار[٣٧٣]». (رسالة لسنة ١٩٢٠).

هايدغر الساخط على زمانه والمزدري لمظاهره الثقافية، لا يتوانى من التهجّم على المفكرين والمبدعين الألمان؛ يتجلى ذلك من خلال وصفه للحالة الثقافية والفكرية في

---

[٣٧٢] ن. م، ص، ٢٨.

„ Der Maler der uns tiefsten das Problem unserer Zeit offenbarte, ist van Gogh gewesen. ‚Seit Semestern' – schrieb mir Heidegger 1923 in einem Brief – ‚begleitet mich eine Äußerung van Goghs: „ ich fühle mit aller Kraft, daß die Geschichte des Menschen gerade so ist wie beim Weizen: wenn man nicht in die Erde gesetzt ist um aufzublühen, was tuts, man wird gemahlen, um Brot zu werden'. Wehe dem, der nicht zerrieben wird".

[٣٧٣] ن. م، ن. ص.

„Ich will mindestens etwas anderes – das ist nicht viel: nämlich was ich in der heutigen faktischen Umsturzsituation lebend als ‚notwendig' erfahre, ohne Seitenblick darauf, ob daraus eine ‚Kultur' wird oder eine Beschleunigung des Untergangs." (Brief, 1920)



تلك الفترة، والتي نعتها بصفات لا مثيل لها في شحنة احتقارها وعنفها اللفظي: « أعتقد أن دار مَجانين (Tollhaus) لها شكل داخلي أكثر عفّة وأكثر عقلانية من زماننا هذا»[٣٧٤]. لقد قَسَمَ شيلر في كلمتين: إنه يُعَصرِن إدوارد فون هارتمان. لكن نفس هذا الرجل الذي ازدرى أولئك الذين يعرضون أنفسهم على الساحة الثقافية لفرض تعاليمهم ولخلاص الثقافة، هايدغر، الذي كان يُفضّل دائما العزلة وعدم المشاركة في الملتقيات الفلسفية، أصبح هو بدوره، كمدرّس وبفعل كتابته الصعبة وأسلوبه الملغز، مُوضة تتلاقفها الأفواه. وهذا راجع، حسب لوفيث، إلى شخصية الداعية الكامنة فيه والتي كانت مُترسّخة بداخله منذ سنين"[٣٧٥].

التأثير الذي أحدثه فينا، يقول لوفيث معترفا بذلك، لا يرجع الفضل فيه أساسا إلى أننا كنا ننتظر منه أن يأتينا بنسق فكري جديد فذ وفريد من نوعه، بل بالأحرى إلى صفة عدم التحديد التي تغلب على تفكيره، وإلى الصيغة التبشيرية التي اتخذتها أغراضه الفلسفية، ثم إلى التركيز الذهني على ذاك الشيء الوحيد والضروري الذي يستحق عناء التفكير.

لقد أصبح فيما بعد جليا أن ذاك الشيء الوحيد ليس إلاّ تقريريّة، أو عزما دون هدف أو غاية محددة: أنا عازم ولكن لا أدري على ماذا (Ich bin entschlossen, nur weiß ich nicht wozu).

العدمية الباطنية لإرادة لا تريد شيئا، والقومية الاشتراكية التي وظّفت هذه الفكرة وغلّفتها بغلاف ديني، لا تبتعد كثيرا عن الهمّ الديني الذي كان يدور فيه فكر هايدغر والذي بقي يُسايره إلى آخر حياته.

البُعد اللاهوتي في تفكير هايدغر كثيرا ما شد انتباه قرائه والعارفين بفلسفته: لوفيث يورد كلمات من رسالة تلقّاها سنة ١٩٢١ تُعطي لمحة عن مغزى اللاهوت

374 „ Ich glaube, ein Tollhaus hat einen klareren und vernünftigeren Innenaspekt als diese Zeit“.

375 Ibid, p. 29. „aber zugleich eine natürliche Folge seines versetzten Predigertums“.



الهايدغاري معدوم الإله. حيث يُعرّف أناه، أو "فعليّته التاريخية" قائلا بالحرف بأنه "لاهوتي مسيحي (christlicher Theo*loge*)". وهذا الأمر يؤدي حتما حسب قوله، إلى "حيرة داخلية جذرية وفي نفس الوقت إلى علمية جذرية". ذلك أن الصرامة العلمية التي تتصف بها الفعالية المفهومية تعمل على تجذير وجوده الفعلي، وتحويله من وجود فردي مُكتفٍ بذاته إلى فعلية عامة، أي وجود مندمج في صلب المجموعة الأصلية"[376].

القليل جدا من تلاميذه، كما يَكتب لوفيث، استطاعوا فهم هذا الخليط الغامض من الوجدان الباطني والهيجان المفهومي شديد اللهجة. لكن أولئك الذين فهموه جيدا، كانوا بعض اللاهوتيين الكاثوليك مثل، برجيفارا (Przywara) و غوارديني (Guardini)، اللذان استطاعا الكشف عن المسلمات اللامعلن عنها والقابعة تحت خبايا أفكاره.

لا تخفَى أيضا صورة لوثر عن تفكيره، ومنه استقى (دون الإفصاح عنه) شعار الأنطولوجيا الوجودية: (Unusquisque robustus sit in existentia sua)[377]، الذي ترجمه هايدغر إلى الألمانية جاعلا منه مدار إشكاليته المركزية أي كل واحد يفعل ما بمقدوره"، أو بالأحرى لكل أن يُحدث إمكانية وجوده"، أي المحدودية الخاصة بوجوده التاريخي الفعلي". لكن في نفس الوقت فهو يزعم بأن تلك المقدرة، بمعنى الإمكان، هي "واجب" محتّم، أي "قدر" ضروري.

في رسالة أخرى بعث بها إلى لوفيث سنة ١٩٢١ ، يُفصح عن هذا المنحى قائلا: « أنا أفعل فقط ما هو واجب وما أعتقد أنه ضروري، وأؤدّي ذاك الواجب بقدر طاقتي - لا أستصيغ عملي الفلسفي حسب ما تفرضه علي مُهمّات الراهن الثقافي، ولا حتى

[376] Ibid, p. 30. „ ‚Ich bin…ein christlicher Theologe' sei, und darin liege ‚radikale Selbstbekümmerung und zugleich Wissenschaftlichkeit'".

[377] ما معناه "كل واحد متين في وجوده الذاتي"



أملك نزعة كيركغارد. أعملُ على قاعدة أناي؛ وحسب منبعي الروحي الفعلي، عن طريق هذه الفعالية يُثوِّر الوجود الذاتي[378]».

لكن لوفيث، بكل مرارة يستخلص النتائج السلبية من هذه الكلمات ويقول : انطلاقا من تصريحات كهذه فإن مَن يعتبر كيفية انضمام هايدغر إلى حركة هتلر، سيعثر، في هذه الإرهاصات الأولى، لِنَهج تصوره الوجود التاريخي والالتزام بالواجب الذي يمثل القدر، على الرابط اللاحق مع اختياراته السياسية.

يكفي فقط الخروج من ذاك الانعزال، والإقلاع عن تلك الاستيهامات النصف دينية، وتطبيق مصطلحات مثل: الوجود الذاتي الفعلي، ضرورة الوجود الألماني، الأمانة للقدر التاريخي لكي نعثر على خطاب شوفيني مصبه الأوحد هو الوجود الألماني الأصيل.

أن يفرض كل واحد ذاته وأن يُدعم مقوّمات شخصيته يوازي الفرض الذاتي للوجود على المستوى السياسي، ومقولة الحرية في اختيار الموت تتوازى ومقولة التضحية بالنفس في الحرب: المبدأ، كما يقول لوفيث، واحد في كلتا الحالتين أي الفعلية الذاتية، أو « ما يتبقى من الحياة الإنسانية عندما تُفرغ من كل محتوياتها[379]».

لقد دُعي هايدغر مرّتين إلى جامعة برلين: مرّة في عهد جمهورية فايمار (١٩٣٠)، ومرة في بداية الحكم النازي سنة (١٩٣٣)، لكنه رفض كلتيهما معتذرا بطبيعة منحاه الروحي الجهوي.

---

378 Ibid, p. 30. „ Ich mache lediglich, was ich muss und was ich für nötig halte, und mache es so, wie ich es kann. Ich frisiere meine philosophische Arbeit nicht auf Kulturaufgaben für ein allgemeines Heute. Ich habe auch nicht die Tendenz Kierkegaards. Ich arbeite aus meinem ‚ich bin' und meiner geistigen, überhaupt faktischen Herkunft. Mit diese Faktizität wüttet (sic!) das Existieren'".

379 „ Das Prinzip ist in beiden Fällen dasselbe: die ‚Faktizität', d. h. das, was vom Leben übrig bleibt, wenn man mit allen Lebensinhalten aufräumt".



ولتبرير رفضه للطلب الأخير نشر في جريدة (Der Alemanne، ٧ فبراير ١٩٣٤) مقالا بعنوان استفزازي لماذا نبقى في جهتنا؟ أحدث ضجّة في الأوساط الأكاديمية"[٣٨٠].

بعد أن وصف كوخه في الغابة السوداء، حيث يستضيف، لبضعة أسابيع، مجموعة مُضيقة من أتباعه، يواصل مجادلا أهل المدينة أي أولئك الذين يأتون أيام العطل للفسحة ولتأمل مناظر الغابة السوداء الجميلة. لكن هو، على العكس من ذلك، لا يتأمل أبدا مناظر الغابة والريف، لأن الريف هو عالمه ومجال انشغاله، إذ أن مسار عمله يتطابق مع سيرورة الوقائع في تلك الربوع. ليس هو بصاحب التنظير العقلي الكسول أو بالمشاهد السلبي، بل هو الممارس الفاعل الذي يعتني بالأشياء ويحفظها.

ممارسة الفلسفة هي عمل شاق وضروري ويشبه في جوهره عمل الريفي الذي يُزيح الثلوج من على كوخه عندما تهبّ الزوبعة الثلجية العاتية، وكل شيء يصبح مغمورا ومبطنا. الجهد المفهومي يجب أن يكون على هذه الشاكلة من الصلابة والقوّة، كما هي شعاب الجبال الوعرة المحفوفة بشتى المخاطر، وبالتالي فإن الفلسفة لا تتميز جوهريا عن عمل الفلاح المنكبّ على أرضه.

هذا المقال، الذي لا يخفي لهجته الشعبية المتعمدة، يَحمل، حسب لوفيث، كل العناصر الثاوية في الإيديولوجيا النازية، تلك الإيديولوجيا التي تكِنّ عداءا للحضر وتزدري حياة التمدّن باعتبارها عالم الاختلاف ورمز الحداثة والعيش بلا جذور.

وهي إيديولوجيا تعيسة، كما ايديولوجيا الاسلاميين الذين يحكمون العالم العربي الآن، لأنها تُنكِر مُتعَة العيش ولذته، وتُعطي صورة قاتمة للحياة التي تختزلها فقط في مجرّد قرار، وجهد عملي مستمرّ يستوي فيه نظريا وفكريا الفلاح والمثقف: هايدغر عن

---

[٣٨٠] هذا المقال نشر في المجلد ١٣ من الأعمال الكاملة، صص، ٩ ـ ١٣.

M. HEIDEGGER, Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz? In M. HEIDEGGER, Aus der Erfahrung des Denkes. Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 13. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 9-13.



وعي منه يهمّش المفهوم السائد الذي تميزت به الفعالية النظرية، بل هو يحط من قيمة ذلك المفهوم الذي تواصل من أرسطو إلى هيجل وهو أن الفعالية النظرية هي أسمى وأشرف الفعاليات الإنسانية.

أطروحة هايدغر لها ما يوازيها في تفكير المثقفين الملتزمين بالنازية، لوفيث يذكر هيرمان غلوكنر (H. Glockner) أحد المثقفين المتحمسين للنازية كمثال على ذاك التوجّه الفكري: في العدد الأول من " المجلة الألمانية للثقافة الفلسفية " (Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie) لسنة ١٩٣٤، وهي المجلة التي عوّضت مجلة " لوغوس" (Logos)، يُعرِب عن نفس الفكرة حينما يقول بأن الفلسفة الألمانية لديها علاقة حميمة تربطها بالجنود والفلاحين، بخلاف عقلانية ديكارت ذات البعد النظري الساكن.

في سنة ١٩٣٣، تسلم هايدغر مقاليد إدارة جامعة فرايبورغ، وهو في جوهره ـ كما يقول لوفيث ـ حدث عظيم ومباغت لأن الرجل رفض الدعوة إلى برلين ولكنه لم يرفض خيار إدارة جامعته، ولأن قراره ذاك جاء كصدمة مربكة لتلاميذه، لما فيه من التزام سياسي لم يعرب عنه من قبل. ذلك لأن هايدغر في فترته الأولى كان شحيحا في التحدث عن خياراته السياسية ونادرا ما تكلم بوضوح في مواضيع تمس أمور السياسة.

خطاب الجامعة جاء بعنوان "**الفرض الذاتي للجامعة الألمانية**" والذي أرسله إلى صديقه وتلميذه لوفيث، اليهودي الأصل، مرفقا بعبارات تحية وصداقة، أما لأصدقائه الآريين فقد بعثه مشفوعا بتحية ألمانية خالصة: (Heil Hitler).

إذا قيس بمقياس فلسفي بحت، فإن خطاب هايدغر، كما يعلق عليه تلميذه لوفيث، يمثل جوهر التهافت: الرجل تفنّن في تطويع مقولات الأنطولوجيا ـ الوجودية، كي تُوافق اللحظة التاريخية المعاشة آنذاك (الوجود والزمان، § ٧٤)، الشيء الذي يُعطي الانطباع بأن مقاصد فلسفية وأغراضا نظرية بحتة يمكن أن تتطابقا



وظروفا سياسية خاصة: حرية التفكير والبحث العلمي يجب أن يكونا مرادفين للاستبداد والقهر[٣٨١].

'واجب العمل'، وكذلك 'واجب الجندية/ حمل السلاح' لا يفترقان عن 'واجب المعرفة'. ليست هناك معرفة حرّة ومستقلّة ولا وجود لفكر دون التزام عملي حربي: في هذه الحال فإن التراتب الهرمي، والحدود المميزة بين الالتزامات العملية، والخيارات النظرية البحتة تختلط وتتعتّم، ولا يدري أحدهم هل من الأفضل الانضمام إلى زمرة كتائب العاصفة[٣٨٢] (Sturmabteilung SA)، أم الإنكباب على دراسة الفلسفة القديمة والنهل من كتب الدّارس الشهير ديالس Diels [٣٨٣].

خطاب هايدغر يُنزِل فلسفة الوجود التاريخي في مجرى الأحداث الألمانية الخاصة بتلك الفترة الزمنية التي برزت فيها ديكتاتورية الزعيم الأوحد، بحيث أنه عن طريق التماهي مع أيديولوجيا النازية، فإن إرادة التدخل في مسار الأحداث وجدت، لأول مرة، ما كانت ترغب فيه: أرضيّة خِصبة لتفعيلها. ويبدو أن المُخطط الصوري للمقولات الوجودية حاز أخيرا على محتوى واقعي.

الخطاب الجامعي يبدأ فعلا، كما يشير إلى ذلك لوفيث وكما هو واضح من خلال النص، بتناقض صارخ: في مقابل الخطر المحدق باستقلال الجامعة وسيادتها من طرف تدخل السياسة في شؤونها، يحاول هايدغر الدفاع عنها وتدعيم استقلالها الذاتي

---

[381] Ibid, p. 33. " Gemessen mit dem Maßstab der Philosophie ist sie eine einzige Zweideutigkeit, denn sie versteht es, die existentialontologischen Kategorien dem geschichtlichen Augenblick (Sein und Zeit, § 74) in einer Weise dienstbar zu machen, daß sie den Anschein erwecken, als könnten und müßten ihre philosophischen Absichten mit der politischen Lage a priori zusammengehen und die Freiheit des Forschens mit dem staatlichen Zwang".

[٣٨٢] هي الكتائب المسلّحة للحزب النازي أسسها هتلر سنة ١٩٢١

[٣٨٣] H. Diels، هو فيلولوجي ألماني مختصّ في الفلسفة القديمة توفّي سنة ١٩٢٢. اعتنى بتحقيق ونشر كلّ الشهادات والآثار التي تبقّت من الفلاسفة القبسقراطيّين (Die Fragmente der Vorsokratiker)، وهو عمل ضخم ودقيق للغاية. ثم إنه قام بتحقيق ونشر كثير من الشروح اليونانية على أعمال أرسطو في إطار مشروع كبير اضطلعت به أكاديمية برلين تحت عنوان (Commentaria in Aristotelem Graeca).



وحريتها، لكنه في نفس الوقت يرفض الشكل الليبرالي للحرية الأكاديمية لكي يؤطرها دون تحفظ في مجال الاشتراكية القومية وشكلها الإداري المبني على الترتيب الهرمي حيث في القمة هناك الزعيم/ المرشد وفي القاعدة هناك الأتباع: واجب العميد هو التوجيه والإرشاد الروحي للمدرسين والطلبة، لكن هو أيضا، أي العميد/ الزعيم (Führer) يخضع بدوره للإرشاد من طرف الواجب الروحي نحو شعبه. أما الضامن والمحرك لتلك المهمّة فهو في آخر المطاف القدر، الذي يجب الإنصياع إليه والخضوع لإرادته.

وقدر الشعب مربوط بمصير الجامعة: المهمة التي تتكفّل بها الجامعة مطابقة في جوهرها للمهمة التي يَضطلع بها الشعب. عِلم ألماني وقدر ألماني مركّزان في إرادة واحدة ويؤديان إلى قوة واحدة: بروميثيوس، رمز التحدّي والإرادة الغربية المتينة، يَغدو أول فيلسوف يجب اتّباعه.

مدفوع بهذه الإرادة البروميثية فإن الإنسان الأوروبي في العصر اليوناني الأول، ثار ضد الموجود كي يستعيض عنه بمسألة الوجود، وهذه الانتفاضة الثورية هي من ميزات الروح الذي حتى وإن استسلم إلى سلطة القدر العليا فإن ذالك لا يمثل ضعفا بل طاقة خلاقة.

الروح لا يعني أبدا العقل الكلي أو الذات المتعالية، وبالأخص ليس هو الروح بمعنى (l'esprit)، بل هو بالأحرى الاختيار الواعي للقرار وذلك لصالح جوهر الوجود، « العالم الروحي الحق هو عالم المخاطرة في أبعد مداها وأعمقها». الخطر هو الطموح الأكثر أصالة للإنسان وواجبه أو مهمته الأصيلة (Beruf) كما يقول نيتشه في زرادشت. (حديث ارهابيي القاعدة دون آيات قرآنية).

بلَهجةٍ حربية يدعو المحاضرُ الطلابَ، المتسلحين بإرادة المعرفة، إلى التقدّم نحو جبهة الخطر المحدّق، إلى السّير قُدما، إلى الالتزام، إلى تعريض النفس للمخاطر، إلى المجابهة وإلى حمل مسؤولية القدر الألماني : القدر الألماني الذي يتمركز أخيرا في يد الزعيم هتلر.



العهد مع الزعيم ومع الشعب، مع مجده ومع قدره هو شيء واحد ويتماهى مع مهمة المعرفة الملقاة على كاهل المثقف والدّارس على حد سواء. وعن سؤال نيتشه: هل أن أوروبا تريد نفسها أم لا؟ يجيب هايدغر بكل اعتداد وغطرسة « نحن نريد أنفسنا فقط ». مقتنعا أشد الاقتناع بأن القوة الفتية للشعب الألماني قررت بالإيجاب الاعتماد على النفس والتقرير الذاتي للمصير.

لكي ندرك جيدا « عظمة وشرف هذه الاستفاقة» يَجب علينا أن نَستقصي بِجدّ الحكمة التي عبّر عنها أفلاطون ـ الذي يُحرّف هايدغر كلماته ويُغيّر معناها عمدا ـ « كل ما هو عظيم يَكمُن في الزوبعة» (Alles Grosse stehet im Sturm)[٢٨٤].
ويُعلق تلميذ هايدغر قائلا: « إذا اتّخذت حكمة هايدغر، في نهاية المطاف، نبرات ذات صفات زوبعية كهذه، مَن من شباب الـ SS[٢٨٥] لن يشعر في قرارة نفسه بوطأة هذه الكلمات، في حالة ما إذا حاز على ثقافة فلسفية كافية تحوّل له الولوج في لبّ الفكر اليوناني الذي يُحيط بهذا النمط الألماني لإثارة الزوبعة[٢٨٦]».

حسب هايدغر ـ أُلخص كلمات لوفيث ـ ، مجموعة الأساتذة والطلبة، هي مجموعة يوحدها الصراع، وفقط في الصراع والنزاع يسمو العلم ويجد مكانته العالية. ولوفيث، يُدعّم كلام هايدغر هذا، بنصٌ درْس ألقاه في نفس الفترة، والذي ما كان معناه لِيُدرَك لو لم يَتجلّ، أخيرا، في خطاب ملتزم كخطاب العمادة، حيث يقول هايدغر: « كل ماهية لا تتجلى إلا في الشجاعة، في قدرة الصمود، لا في التأمل

---

[٢٨٤] الجملة التي ترجمها هايدغر من أفلاطون موجودة في الجمهورية ونصّها كالآتي: «كل الأشياء العظيمة خطيرة، وحسب المَثل، كل ما هو جميل، صعب» (Τα γαρ μεγάλα πάντα επισφαλή, και το λεγομένων, τα καλά τω όντα χαλεπά). أفلاطون، الجمهورية، ٤٩٧ د ٩ ـ ١٠.
[٢٨٥] Schutzstaffel: فرق الأمن؛ الحرس الخاص لهتلر. أسسها سنة ١٩٢٥ وهي فرقة مسلّحة معروفة بجرائمها الوحشية.
[٢٨٦] كارل لوفيث، حياتي في ألمانيا، م. س، ص، ٣٤.



العقلي، والحقيقة ليست متاحة إلاّ لمن يظفر بها، أي لمن يتحلى بالبأس وشجاعة الحقيقة (Wahrheit zumutet)[٣٨٧]».

العدوّ ليس كلّ من هو حاضر أمامنا الآن، بل إن الدازاين، يجب عليه أن يخلق لنفسه عدوه الذاتي كي لا يسقط في العطالة. كل ما هو موجود، يخضع لمبدأ الصراع، وحيث لا وجود للصراع وللهيمنة، هناك تفسخ وانهيار: الماهية، أي ماهية الدازاين، تتمظهر أساسا في الصراع.

ولوفيث يعلق تعليقا جارحا على هذه التخريجات اللافلسفية قائلا: « حقيقة، في الجامعات الألمانية، حتى تحت إدارة هايدغر، لم تُدر أية مباريات على شكل الألعاب اليونانيّة، بل هو القهر الخانق الذي أرغم النخبة التقدميّة بالسكوت، ودَرّب الأكثرية على استخدام لغة مزدوجة: لغة أصيلة بين جدران المنازل، ولغة غير أصيلة في الحياة العامة[٣٨٨]».

هايدغر تقلّد زمام العمادة لمدة سنة، ثم ترك المهمّة وانزوى في حياته الخاصة، لكن هذا لا يعني تملّصه النهائي من براثن الإيديولوجيا النازية، أو الكفّ عن التعبير عن مقولاتها.

وإجابة عن التحدي الذي ألقاه درّيدا لأولئك الذين وصفهم بأنهم يتهمون هايدغر دون قراءة كتبه، وبأن الوجود والزمان هو كتاب ما زال يشكو عدم الفهم، أو

---

[٣٨٧] ك. لوفيث، ن. م، ص. ٣٥. «alles Wesen erschliße sich nur dem Mut»

[٣٨٨] ن. م، ن. ص.

„Das Wesen wese im Kampf. In Wirklichkeit hat sich auf den deutschen Universitäten aber selbst unter Heideggers Führung kein griechisches Agon entwickelt, sondern die stumpfe Öde der Zwansnivellierung, welche die Besseren zum Schweigen verurteilte und die Meisten an eine doppelte Sprache gewöhnte: eine eigentliche in ihren vier Wänden und eine uneigentliche in der Öffentlichkeit, deren Organisation sie von allen Seiten umspannte".



أنه لم يُقرأ بعد، يقول ك. لوفيث أن "الوجود والزمان" يُمكن فهمه جيدا والمسك بلب مقولاته، على ضوء الأحداث السياسية التاريخية المساوقة واللاحقة له"[289].

النعوت التي يصف بها هايدغر الدازاين، أي الكائن الإنساني الخصوصي، من أمثال الأزواج: وجود/حزم، وجود/ وقدرة؛ تأويل القدرة بما هي إمكانية القدر، والواجب على أنه ضرورة؛ التركيز المرضي على إمكان الوجود "الألماني" لكل فرد، والتكرار المُمل لكلمات من أمثال: انضباط، تطويع الإرادة، إرغام، صلب ومتين، التعرض للخطر، هجوم ، خرق الحواجز ...الخ.، وهي مصطلحات حاضرة في خطاب الارهابيين المسلمين، بنى عليها الحزب النازي دعوته السياسية وثقافته التي تحتقر السلام وتدعو للعنف والحرب ولكسر المعارضين والأعداء أينما كانوا.

يقول لوفيث الذي، كما قلنا سابقا، عايشه وتابع دروسه، لا أحد مِنّا كان يَتخيّل، في سنة ١٩٢٧ عندما ظهر "الوجود والزمان"، بأن الموت، الذي هو تجربة خاصة بكل فرد على حدى، يحدث في خلوة ووحدة ـ رآه هايدغر مصورا في رواية تولستوي "موت إيفان إليتش (Tod des Iwan Iljisch)" ـ بعد ست سنوات يصبح مقولة مُنزلة لَمدح شاب مغامر جعلت منه النازية نموذج البطولة. ومع ذلك فإن المرور من التحليل الأنطولوجي للموت إلى الخطاب الذي ألقاه في ذكرى موت (Schlageter)"[290]، هو ليس إلا نداء الواجب الذي يُمثل تعبيرا عن الرّضاء بالقدر.

بعد بضعة أشهر من خطابه ذاك، قررت ألمانيا الخروج من جمعية الأمم المتحدة. هتلر فرض استفتاء شعبيا كي يبرهن للعالم أجمع بأن ألمانيا وقائدها هما شيء واحد. فما كان من هايدغر إلاّ أن قاد طلبة جامعة فرايبورغ كتلة واحدة نحو مكتب الاقتراع للإدلاء بأصواتهم إجابة لقرار هتلر. لأن، في نظره، القول بِنَعَم لقرار هتلر يعني القول

---

[289] ن، م، ص، ٣٦.

[290] نص ذاك الخطاب نشر في صحيفة:

Freiburger Studentenzeitung, 1 Juni 1933



بنعم للوجود الألماني الأصيل. البيان الانتخابي الذي وزعه في الجامعة، مطابق في روحه للأسلوب النازي، وفي نفس الوقت هو ترجمة شعبية لفلسفة هايدغر.

النص يقول : « أيها الرجال أيتها النساء الألمان؛ الشعب دُعي إلى صناديق الاقتراع من طرف الزعيم، لكن الزعيم لا يطلب شيئا من الشعب. بل بالعكس، هو يعطي للشعب الإمكانية المباشرة ليُقرّر بحرية تامة: التقرير ـ من الشعب بأسره ـ في هل أنه يرغب في وجوده الأصيل أم لا؟ هذه الانتخابات ليست على الإطلاق مشابهة لسابقاتها. الصفة المتفردة لهذه الانتخابات تكمن في عظمة القرار المُزمَع اتخاذه. وحتمية الأشياء البسيطة والأخيرة لا تسمح بالتردد أو التواني. هذا القرار المصيري يمس الحد الأقصى لوجود شعبنا. ما هو هذا الحد؟ هو الطموح الأولي لكل موجود للحفاظ على وجوده الأصيل وخلاصه [...] الثاني عشر من نوفمبر الشعب الألماني بأسره يختار مستقبله، هذا الأمر مرتبط بالزعيم [Führer]. الشعب لا يمكن أن يختار ذاك المستقبل بالتصويت بـ"نعم" حسب ما تقتضيه السياسة الخارجية، دون أن يُدمج في ذاك "النعم" الزعيم أيضا والحركة المناطة به إطلاقا. ليس هناك سياسة خارجية ولا حتى سياسة داخلية: هناك إرادة واحدة ترغب في الوجود التام للدولة. الزعيم أيقظ، فعلا، تلك الإرادة في الشعب بأسره لاحما إياه في قرار واحد[٣٩١]».

وفي نفس تلك الصحيفة وقبل ذلك بأسبوع، أصدر نداء للطلبة حيث يقول بنبرة شديدة اللهجة وحازمة بأن الثورة النازية أحدثت فعلا، انقلابا في وجودنا الألماني. واجب الطلبة هو أن يَكتفوا، في إرادتهم للمعرفة، بما هو جوهري، بسيط وعظيم؛ أن يكونوا أقوياء وصادقين في طلبهم وواضِحِين غير مترددين في رفضهم، وأن يلتزموا بروح نزاعيّة، ويُنمّوا في أنفسهم الشجاعة والفداء بالنفس لخلاص الشعب وتمتين

---

[٣٩١] الصحيفة أعلاه:

Freiburger Studentenzeitung, 10 November 1933.

ذكره كارل لوفيت، حياتي في ألمانيا، م. س، ص، ٣٧ ـ ٣٨.



قوّته. الزعيم هتلر، وليس الأفكار، يجب أن يكون مَثلهم الأعلى وقانونهم: « الزعيم ذاته هو فقط الحقيقة الألمانية الحاضرة والمستقبلة وقانونها [٣٩٢]».

وقد شهد لوفيث، كما أكد ذلك بعض الذين عايشوه في تلك الفترة، بأن هايدغر كان يأخذ على محمل الجدّ، التحية النازية (Heil Hitler) ويستعملها حتى في رسائله الشخصية. ويبدو أن الاختيار الهايدغاري لصالح النازية وقائدها، يذهب أبعد من التوافق العرضي مع تلك الإيديولوجيا ومع برنامج الحزب، لأنه لا أحد مثل هايدغر قاد فلسفته كي تُعبّر عن "الفعلية التاريخية"، أي ما هو خصوصي للفرد الألماني. إمكانية قيام فلسفة سياسية عند هايدغر، لا تنبع من ضَلال أو زيغ في التفكير، بل من المبدأ الذي يؤسس تصوّره للوجود القارّ والمتمركز في روح العصر.

لوفيث يحكي عن مقابلة له مع هايدغر في روما، حيث يقول بأن هايدغر كان مُتفقا معه، دون أي تحفظ، على أن التزامه في صفوف الحزب النازي يتماشى مع جوهر فلسفته، وأضاف مؤكدا بأن مفهومه لـ" التاريخانية" (*Geschichtlichkeit*) هو قاعدة التزامه السياسي.

ثم يذكر بامتعاض كيف أن هايدغر، حتى أثناء جولتهما في شوارع روما، بعد إلقائه محاضرة حول شعر هولدرلن، كان مُصرّا على إظهار وسام الحزب النازي مُعلقا في سترته.

في سنة ١٩٣٨ تُوفي إدموند هوسرل في منزله بمدينة فرايبورغ التي درّس في جامعتها وترك لهايدغر كرسيه للتدريس خلفا له، ومع ذلك فإن هايدغر، كما يقول لوفيث، برهن على مشاعر "الإعجاب والصداقة" (Verehrung und Freundschaft) ـ الكلمات التي أهدى بها عمله "الوجود والزمان" في سنة ١٩٢٧

---

[٣٩٢] ن. م، ص، ٣٩.

„ Nicht Ideen dürften die Regeln des studentischen Daseins sein, sondern sein Gesetz sei allein Hitler: der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz".



لهوسرل ـ دون أنِ يَتفوّه ولو بكلمة واحدة في حقه، سواء في العلانية أم في السرّ، شفهيا أو كتابيا.

١٢. شهادات إضافية

قبل هابرماز كان قد وقع في شباك إغراءات هايدغر كثير من المفكرين حتى أولئك ذوي التوجّه الديمقراطي التقدمي. لكنهم تفطّنوا، عن طريق حركة فكريّة تراجعيّة، انّ الأمر لم يكن مجرّد فلسفة بحتة ولا هموم نظرية خالصة، وقد تداركوا آراءهم وحوّروها من النقيض إلى النقيض. أمّا هابرماز فلم يسر في مسارهم ولا تدارك خطورة الأمر لأنه وقف عند حدّ الوجود والزمان وأخرجه كلّيًا من الهموم السياسية والأيديولوجية الكامنة فيه. وكاتب هذه السطور لا يساوره الشكّ في أن الرّجل (هابرماز) كان على حسن نيّة. إلاّ أنّ، في ميدان الفلسفة، حسن النوايا لا تفيد في شيء وطالب الحقيقة لا يعبأ بطيب الخاطر، الفيلسوف يجب عليه أن يتحرّى من أيّ عبارة تصدرُ منه، وهابرماز هو من بين المفكّرين الذين أعانونا، وذلك منذ شبابه، في الكشف عن المخاطر التي يحملها فكر هايدغر وذلك في مقالاته المُعَنونة « *التفكير مع هايدغر ضدّ هايدغر* ».

هنا لا بدّ أن نكون قاطعين، وعلى الفيلسوف أن يرحم قارئه وأن يصف بصدق وأمانة ما كانت عليه الأمور وما كان يعتمل في خاطر هايدغر آنذاك.

نحن لم نعش تلك الفترة التاريخية ولا كُنّا من تلاميذ هايدغر ولا من أتباعه المباشرين بل كنّا فقط من تابع التابعين، ويبدو أن أولئك التابعين الأوّلين لم يؤدّوا الأمانة على أحسن وجه بل تركوا قراءهم في العتمة أو موّهوا عليهم. كان علينا أن نطبّق شعار كانط التنويري: « فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك».

لا نريد أن يفكّر لنا رجال مثل جون بوفريه (J. Beaufret) وفوكو (Foucault) ودولوز (Deleuze) وريكور (Ricœur) ودريدا (Derrida) وجون لوك ماريون (J. L. Marion): يجب أن نباشر العمل التأويلي بأنفسنا



والتنقيب عن كلّ الشّهادات وسبر الأحداث وربطها فيما بينها واستخلاص العبر والنتائج منها. كلّ ذلك للخروج من الأسر الذي تركونا فيه بعض مؤوّليه الفرنسيّين، أقول بعض مؤوّليه لكي لا أعمّم البلاء الذي أصاب الفكر الفرنسي بعد الحرب. يجب الإفصاح عمّا يختلج نفوسنا والقول بأن ذاك البلاء نبع أصلا من هايدغر ونيتشه، ولم يقف عند ذاك الحدّ، ولا تمركز فقط في فرنسا بل إنه هجم، بقوّة وتخطى حدوده الجغرافية واجتاح كلّ مستعمراتها السابقة، وبالأخصّ منها مستعمراتها العربيّة وبالتحديد شمال إفريقيا الذي خضع مثقفوه لوقع تلك الحركة المضادّة: خدّرت عقولهم لمدّة عقود ولم ينج منها حتى مثقفي اليسار.

إنه حقيقة إخطبوط فكري ثقافي ذو نزعة سياسية خطيرة، طوّق الفكر الفرنكفوني العالمي وسدّ أمامه أيّ منفذ للتفكير خارج قوالبه، وخطورته السياسية تكمن في أنه إرث ثمين للحركات اليمينية عموما واليمينية المتطرّفة خصوصا التي حاولت وتحاول الإستيلاء عليه وإعادة تأهيله متبنّية أطروحاته الغرب مركزية ومعاداته للعقلانية وللشيوعية والإنفتاح على الآخر.

لقد اطّلعنا على تاريخ تلك الحقبة وأدركنا ما فيها من مأساة وقلق وانكسارات وجروح، و بخصوص هايدغر لدينا شهادات عديدة من أولئك الرجال الذين صاحبوه وتابعوا دروسه.

وهذه شهادة **هانس جونس** (Hans Jonas): أحد أولئك المفكرين الألمان الذين شقوا طريقهم للهجرة هربا من الإضطهاد النازي. هايدغر يُبهر مستمعيه وطلبته ذلك لأنه « في البداية كان من الصّعب التوصّل إلى فهمه. وهذا الأمر، بالنسبة إلى شابّ يعشق الفلسفة ومازال في طور التعلّم، له قوّة انجذاب خاصّة، بالإضافة إلى التكهّن بأن وراء [ذاك الغموض] يوجد شيء ما يستحقّ عناء الفهم[٢٩٣] »

---

[٢٩٣] هانس جونس، جاء هذا الكلام في لقاء معه سنة ١٩٦٧ نشر في كتاب جماعي بعنوان:
Antwort Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. Günther Neske und Emil Kettering .Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1988 .



أسرار الطريقة التي أحدثها هايدغر في التعبير عن الإشكاليات الأساسية في الفلسفة، يكشف عنها هانس جونس بمقارنة تعابيره بتعابير هوسرل، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير « يتكلّم عن الوعي، فإن هايدغر، على العكس من ذلك، كان يتكلّم عن ضُروب الموجود هناك (الدازاين). الوعي من جهة، والدازاين من جهة أخرى: ليس هذا تمييزا اصطلاحيًا فحسب، بل إنه ، بالنسبة إلى هوسرل، الوعي المحض، أين يتكوّن العالم، بالأخصّ في ما يُعبّر عنه بـ' الفعاليات الذهنية'، أي في فعاليات معرفية، علمية؛ ابتداء بكيفية تكوين الموضوعية في الوعي عن طريق الإدراك، ثمّ عن طريق الإدراك الحسّي، صعودا إلى الصور الذهنية المجرّدة، حيث يُنظّم العالم في الوعي. هذا الوعي الخالص، هو، بمعنى ما، مستقلاً كلّيًا ومجرّدا بالنسبة للعالم المحيط بالإنسان. علم الفنومينولوجيا، هو [علم] وصفي، يُعنى بوصف الظواهر، لكن أيّة ظواهر تلك؟ إنها ظواهر الوعي. هايدغر، على العكس من ذلك، يتكلّم عن 'الدازاين'، الموجود الإنساني، ليس الدازاين الذي يتمثّل العالم من خلال فعاليات المعرفة، لكن الدازاين الذي ضرب وجوده هو الإنشغال (Sorge)، الدازاين الذي يقيم علاقة بشيء ما. وهو يعرّف الدازاين، الكائن هناك، على أنه ذاك الموجود الذي في وجوده شيء من هذا الوجود. هذه العبارات لا تُسمع عند هوسرل. على العكس من ذلك، فالأنا الخالص هو بالأساس أنا عقليًا متعاليا: الأنا المعقول والعقلي للوعي المحض الذي ـ كما قيل سابقا ـ موضوعه الخاصّ هو العالَم، ومصطلح موضوع يعني' ما يقابله' من الأشياء. الدازاين عند هايدغر، يُنظر إليه بصفة مُغايرة: هو متشابك مع العالم عن طريق الإنشغال [....] هو أنا مُعذّب، وليس أنا يضع العالم بجدارة أمامه[٢٩٤] ».

الترجمة الإيطالية التي استعملتها جاءت تحت عنوان

Risposta a colloquio con Heidegger , Guida, Napoli ١٩٩٢, p. 244.

[٢٩٤] ص، ٢٤٥.



لكن كيف حدث الإنقلاب في النظرة إلى هايدغر؟ وما هي العوامل الموضوعية التي غيرت موقفه منه؟ يجيب جونس: « حدث ذلك قبل الحرب بكثير، أي في سنة ١٩٣٣، آنذاك خرج هايدغر للعراء. حتى ذاك الحين، لم يُبدِ أيّ نوع من التقارب أو حتى تعاطفا سياسيا يذكر، من الأكيد أن إيديولوجيا " الدم والأرض" كانت ثاوية في ذهنه من قبل، فقد كان يؤكد من حين لآخر عن أصوله من الغابة السوداء. [....] وبعض تصريحاته، مثل تلك التي أعرب عنها بخصوص الفرنسيّين، توري عن نزعة قومية بدائية. هكذا كان هايدغر، لكن في ذاك العهد، لم أربط كلّ هذا بفلسفته، أو العكس. بالنسبة إليّ كانت مجرّد خصوصيات شخصية، مثل طريقته الخاصة في اللباس. لقد اخترع لنفسه بُدلة تقليدية تُبرز ملامح نزعته القومية [...] أعتقد أنها بُدلة "جرمانية" وكان يرتديها حتى في ساعات التدريس. لم أتمعّن مليّا في هذه الأمور لأننا، في نهاية المطاف، لا نتعامل مع غرائب هايدغر بل مع فكره ومنهج تعليمه؛ وهايدغر كان مدرّسا فتّانا. لكن في سنة ١٩٣٣، عندما ألقى خطاب العمادة الشهير [...] حقيقة إنه أمر مهين للفلسفة، بكلّ بساطة لقد مكثت مذهولا؛ ومتحدّثا مع أصدقائي قلت لهم: أهذا خطاب أعظم فيلسوف زماننا؟ والإجابة كانت: لِمَ التعجّب؟ كلّ هذا كان موجودا ضمنيّا في تفكيره، ويمكن استخلاصه منذ البداية ومن معالم فكره. ثمّ قُدّمت لي البراهين الدامغة من خلال خصوصيات فكر هايدغر، حينها لطمتُ جبيني وقلت في نفسي: صحيح هناك شيء لم أتفطّن إليه».

أحد تلك المعالم، مثلا، يعطينا إيّاها مفهوم الحزم (Entschlossenheit): في تحليله للدازاين وما يقوله حول الأصالة واللاأصالة؛ أطروحات عرضها على الجمهور الفلسفي لأوّل مرّة في مؤلفه الوجود والزمان (Sein und Zeit) الذي ظهر سنة ١٩٢٧، حيث يذهب إلى أن وجود الدازاين [وأترجم الدازاين بالكائن الإنساني]، يمكن أن يتحقّق بضروب مختلفة، أحدها، التي هي سائدة، وهي الحياة اليومية، الدازاين هو عبد، سجين الـهُم" (Man)، الذي هو الوجود الغير الشخصي، دون اسم أو مرتبة في المجتمع حيث لا يمكن القول " أنا أقول هذا أو ذاك، أنا أعتقد هذا؛ أريد



هذا؛ لكن: يقال؛ يُعتقد؛ يُفعل؛ يُتصرّف... هذا يعني أن الدازاين غير مستقلّ في ذاتيّته، ولا يحوز على إنّيته الأصيلة، ولكن هو مِلك لذاك العالم دون إسم في المجتمع. والوجود الحقّ الأصيل لا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال تأمّل ذاتي يَكْمُن أساسا في استباق الموت. العلاقة بالموت الذاتي، العلاقة التي تربط الدازاين بنهائيته هي الدافع الذي يخرج الدازاين من شباك الـهُمْ، تحرّره من سلطته، وتدمجه في عالم الأصالة. يجب أن يعزم في قرارة نفسه لشيء ما: العزم في ذاته وبما هو كذلك، لا يكمُن في القصدية أو في الشيء العازمين عليه أو ضدّه، بل في فعل التقرير والعزم فحسب، الذي يصبح الطابع الأصيل للدازاين الأصيل.

والفرص لأخذ القرار متاحة من التاريخانية. هايدغر طوّر، بصيغة مستقلّة عن الواقع السياسي، نظريته الشخصية للإنحطاط في التاريخ، في تاريخ الفكر، مسار أدّى إلى إضاعة النشأة الأولى، أي اليونان.

على كلّ حال، في سنة ١٩٣٣ التاريخ وفّر له الفرصة لأخذ القرار والإنضمام إلى ذاك القدر الجديد والإعراض عن النزاعات الفلسفية. يقول جونس: « عندها أصبحت جليّة أمام أعيني الإشكالية الجمّة لكلّ الطرح الهايدغيري. فالصورة المطلقة لفلسفة القرار، عند هايدغر، هي ما يمكن تأنيبه عليه، حيث أخذُ القرار في ذاته هو الفضيلة القصوى عنده. وطبقا لهذه النزعة الشكلانية كان بالإمكان أخذ القرار للجهة النقيض (النقيضة للنازية)، وكان فعلا سيكون قرارا خارقا للعادة، أي الذهاب ضدّ التيار. لكن، في هتلر وفي القومية الإشتراكية وفي إرادة إرساء رايخ (Reich) جديد رايخ ألفي (يدوم ألف سنة)، رأى هايدغر كلّ الأشياء التي تستحقّ المصادقة والإلتزام. لقد عثر هناك على صفة الطبيعة الإقرارية للإرادة ـ القائد (Führer) والحزب ـ وجعلها تتماهى مع مبدإ القرار والحزم بما هما كذلك. حينما تيقّنتُ، بنوع من القَرفِ، بأن



الأمر لا يتعلّق فقط بخطأ شخصيّ، لكن بشيء له أساس في تفكيره، بدَت لي الصفة الريبية للوجودية بما هي كذلك، أي بعنصر العدمية الثاوي فيها[٢٩٥] ».

١٣. شهادات إضافية ٢

أكثر مأساوية تبدو شهادة هيربارت ماركوز (H. Marcuse) من خلال رسالتين بعث بهما إلى هايدغر بعد الحرب وإثر زيارة له قام بها لتوتناوبرغ (Todtnauberg) بعد انقضاء عهد النازية. في أوّل رسالة بتاريخ (٢٨ أغسطس ١٩٤٧) يقول ماركوز مخاطبا هايدغر: « لقد قلتم لي بأنكم تملّصتم من النظام النازي منذ سنة ١٩٣٤، وبأنه في دروسكم اتخذتم لكم موقفا نقديا، وصرتم بذلك تحت مراقبة الشرطة السرّية (GESTAPO). لا أريد أن أشكّ في كلامكم (Ich will nicht in Ihren Worten zweifeln)، لكنّكم بين سنة ١٩٣٣/ ٣٤، تماهَيتم بشدّة مع النظام إلى درجة أنكم أصبحتم، في أعين الكثيرين، تبدون أكبر مثقف ناصر النظام. بعض خطاباتكم وكتاباتكم وأعمالكم، في تلك الفترة هي دليل على ذلك. وأنتم لم تتراجعوا عنها أبدا ـ وحتى بعد سنة ١٩٤٥، لم تشرحوا أمام الرأي العامّ، كيف توصّلتم إلى أحكام مُخالفة لتلك التي عبّرتم عنها في كتاباتكم لسنة ١٩٣٤ و ١٩٣٥. بعد سنة ١٩٣٤، مَكثتم في ألمانيا، على الرغم من أنكم كنتم قادرين أن تجدوا، في أيّ مكان بالخارج، مأوى ملائما لكم؛ لم تُدينوا جهارا، ولو مرة واحدة، أيّا من أعمال أو إيديولوجيات النظام (Sie heben keine einzige der taten und ideologien der Regim öffentlich denunzieret). وطبقا لهذه المعطيات فإن اسمكم ما زال مقترنا، حتى يومنا هذا، بالنظام النازي. وما فتئ الكثير منّا ينتظر منكم كلمة تعبّرون فيها، بلهجة واضحة ونهائية، عن انفصالكم من النظام النازي، توضّح وضعيتكم الحالية إزاء ما حدث. ولكنكم لم تعربوا عن ذلك أو، على الأقلّ، إن أعربتم عنه فلم يخرج ذاك من حيّز الحياة الشخصية. أنا ـ والكثير من الآخرين كنّا

---

[٢٩٥] ص، ٢٤٩.



معجبين بكم كفيلسوف ومنكم تعلّمنا أشياء لا تحصى، ولكنّنا لا يمكن أن نفرّق بين هايدغر الفيلسوف وهايدغر الإنسان: هذا يتناقض وفلسفتكم. الفيلسوف يمكن له أن يخطئ في مسائل سياسية؛ ولكن في هذه الحال يجب عليه أن يعترف صراحة بخطئه. إلاّ أن الفيلسوف لا يمكن أن يخطئ بشأن نظام قضى على ستة ملايين يهودي - فقط لمجرّد أنهم يهود؛ نظام جعل من الرّعب حالة يومية عادية، وحوّل كلّ ما له صلة بالروح والحرّية والحقيقة إلى نقيضها الدموي. نظام كان، في كلّ وجوهه الممكنة، مَسخا (كاريكاتورا) مُقرفا لذاك التراث الغربي الذي كنتم قد عرضتموه أنتم أنفسكم ودافعتم عنه بشدّة. ولكن حتى في حال أن لم يكن ذاك النظام مسخا لذاك التراث الغربي، بل كان نقطة اكتماله - حتى في هذه الحالة، لا يُمْكنكم الركون إلى ذاك الخطأ، وبالتالي كان عليكم أن تدينوا وتندّدوا بذاك التراث. الحسّ الشعبي - وحتى المثقف - الذي يرفض أن يحمل على محمل الجدّ مفكرا نازيّا، هذا الحسّ الشعبي، يرفض أيضا أن يعتبركم فيلسوفا، لأن الفلسفة والنازية لا يجتمعان. وفي هذه النقطة فإن الوعي الشعبي له مبرراته. مرّة أخرى: يمكنكم (نا) مقاومة هذا التماهي لشخصكم وأعمالكم مع النازية (وبالتالي فكّ الأسر الذي يطوّق فلسفتكم)، فقط إذا اعترفتم علنا بأنكم قد غيّرتم من رأيكم[٣٩٦]».

ثمّ يضيف ماركوز بأنه سيُرسل له كهدية جِملا من الأمتعة، على الرغم من أنّ « أصدقائي أثنوني عن فعلتي هذه لأنهم اتهموني بمساعدة رجل تماهى مع نظام أباد الملايين من بني ديني في الغُرف الغازية (ولكي أتفادى أيّ التباس، أودّ أن أوضّح بأنني لم أكن معاديا للنازية لأنني يهودي؛ كنت سأكونه، على كلّ حال ومنذ البداية، لأسباب سياسية واجتماعية وفكرية حتى ولو كنتُ أنتمي إلى الجنس الآري الأصيل)[٣٩٧]». وبخصوص اعتراضات أصدقائه تلك، يقول ماركوز: « لا أملك أيّة علّة كافية لتفنيد

---

[٣٩٦] الرسالة نشرت في كتاب،

H. MARCUSE, Technologie, War and Fascism, Douglas Kellner, Routledge 1998 (trad, it, H. Marcuse, Davanti al nazismo, Laterza, Bari, 2001, p. 127-29)
[397] Ibid, p. 129.



تهمتهم تلك. وأعتذر أمام ضميري قائلا بأنني سأبعث هذه الأمتعة إلى رجل درستُ عنده الفلسفة من سنة ١٩٢٨ لغاية سنة ١٩٣٢. لكني أعلم في قرارة نفسي بأنها تعلّة واهية. فيلسوف مرحلة ١٩٣٣/ ٣٤ ـ لا يمكن أن يكون مغايرا تماما لذاك السابق على سنة ١٩٣٣؛ لأنكم، على الأقلّ، عبّرتم وأسّستم، بطريقة فلسفية، تبريركم المتحمّس للنظام النازي والقائد (Führer)»[٣٩٨].

كيف كان ردّ هايدغر؟ لقد جاء مطابقا لنهج تبريراته التالية، والتي ثبتَ عليها طوال حياته، ولكن المُلفت للنظر أن ردّ هايدغر ـ على الرغم من شدّة الخَطب الذي كان فيه ـ لا يخلو من التهكّم والسخرية، بل فيه نوع من الصلافة المعهودة عليه. يقول معترضا: « مِنَ الصّعب التّحاور مع شخص غادر ألمانيا منذ سنة ١٩٣٣، ويحكم على بداية الحركة النازية من خلال مرحلتها النهائية». ولتبرير خطئه، يردّد هايدغر كلماته المعتادة « كنتُ أنتظر من الإشتراكية القومية تجديدا روحيا (eine geistige Erneuerung) للحياة بأكملها (des ganzen Lebens)، إخمادا للصراع الإجتماعي وتخليصا للإنسان الغربي من خطر الشيوعية. هذه القناعات كنتُ قد عبّرت عنها في خطاب العمادة. (هل قرأتموه بالكامل؟ haben Sie diese ganz gelesen?). في دروسي حول ماهية العلم (*Das Wesen der Wissenschaft*)، وفي خطابين للأساتذة والطلبة بجامعة فرايبورغ، وفي نداء للإنتخابات نُشر في جريدة الطلبة هناك. اليوم أرى أن بعض العبارات الواردة فيها كانت ملتبسة. هذا كلّ ما في الأمر (Das ist alles)».

هايدغر يؤكّد لماركوز بأنه مُحقّ بالكامل في تقصيره وعدم إدانته علنيا النظام النازي وأعماله، لكن الإقدام على فعل من هذا القبيل، يعني النهاية بالنسبة إليه وإلى أفراد عائلته. « في سنة ١٩٣٤ اعترفتُ بخطئي السياسي وقدّمتُ استقالتي محتجّا ضدّ الحكومة والحزب [....] مُنذ سنة ١٩٣٣/ ٣٤، وفي دروسي ومحاضراتي اتخذت وجهة

398 Ibidem.



نظر مخالفة إلى حدّ أن لا أحد من طلبتي وقع ضحية لإيديولوجيا النازية. وأعمالي لتلك الفترة، إن رأت النور، سوف تشهد لي بذلك. وأيّ اعتراف منّي بعد سنة ١٩٤٥ هو أمر مستحيل (unmöglich) لأنّ مؤيدي النازية السابقين أعلنوا بطريقة مزرية تغيير ولائهم وأنا لا تجمعني بهم آية صلة[٢٩٩]».

إلى حدّ الآن يبدو أن موقف هايدغر هو موقف دفاعي، لكن في آخر الرسالة غيّر من لهجته وأصبح موقفه هجوميا، يقول لماركوز بأن الصفات التي نعَتَ بها النظام النازي (نظام قضى على ستة ملايين يهودي ـ فقط لمجرّد أنهم يهود؛ نظام جعل من الرعب حالة يومية عادية، وحوّل كلّ ما له صلة بالروح والحرّية والحقيقة إلى نقيضها الدموي)، هذه التهم يمكن أن تُلقَى على إحدى قوى التحالف فقط « لو أنّك استبدلت كلمة 'يهودي' بـألمان الشرق' (Ostdeutsche)، مع الفارق وهو أن ما وقع بعد سنة ١٩٤٥ أصبح معروفا عالميا، في الوقت الذي كانت فيه الجرائم النازية مخفية على الشعب الألماني».

إلى يوم الناس هذا، النازيون والفاشيون (والإسلاميون، فهم من نفس الفصيلة)، مشهورون بجُبنهم وكذبهم وبتناقضاتهم وازدواجية آرائهم وتأرجحهم من النقيض إلى النقيض: الرجل الحربي موسلّيني، الذي جعل من شعار حياته وحياة الملايين من بني شعبه 'أن نحيا بطريقة خطرة (vivere pericolosamente)' عندما حمي وطيس المعركة وأذِنَ كلّ شيء بالزوال، فرّ هاربا إلى شمال إيطاليا، مُزّملا في مِعْطف رثّ، تاركا وراءه الجميع في حالهم.

وما يميّز ذاك الصنف من البشرية عن غيرهم من الناس هو الإنتهازية الفاضحة والكذب وخلق التعلاّت الواهية لتسويغ آرائهم، بل قد يذهب بهم الأمر إلى حدّ قلب التهم وتحميل الآخرين مسؤولية الكوارث التي اقترفوها بأيديهم أو التقليل من

[٢٩٩] للإطلاع على النصّ الأصلي للرسائل والترجمة الإنجليزية، انظر الموقع الإلكتروني لهربارت ماركوز.



شأنها، أعني وَضعها على قدم المساواة مع أحداث أخرى، كي يتقشّع تفرّدها وتذهب عنها خطورتها.

الكلّ يعلم أن "خطاب العمادة"، هو خطاب مشين وكارثي أصلا، كما اعترف بذلك الهايدغريون أنفسهم، (ما عدا المكابرين منهم فلا نقاش معهم)، لكن هايدغر ما فتئ يستشهد به في رسائله وفي المدخل إلى الميتافيزيقا وفي مواضع أخرى من نصوصه المتأخرة. يبدو أنه من الصعب بمكان إرساء حوار بنّاء ونزيه مع رجل يبعث رسالة بتلك الصيغة وبذاك الروح المعتدّ من نفسه، هذا هو الإنطباع الذي تركه فعلا في نفس الشخص المَعنيّ بالأمر، أعني ماركوز. لقد عبّر الرجل عن ذهوله ودهشته من موقف هايدغر ومن عباراته، في رسالة متأخرة (١٣ مايو ١٩٤٨)، وقال بأنه كان متردّدا في الإجابة عنها.

أجل، مِن الصّعب التّحاور مع رجل كفّ عن العيش في ألمانيا منذ سنة ١٩٣٣ ـ لكن هذه، بالنسبة إلى ماركوز، ليست علّة كافية « لأننا نعلم علم اليقين الحالة التي كانت عليها ألمانيا، ربّما أكثر ممّن كان يعيش داخلها. ولا يمكن أيضا تعليل ذلك بأننا كنّا نحكم على بداية النازية من خلال نتائجها النهائية. نحن نعلم، وأنا أيضا أعلم، بأنّ البداية تحوي في ذاتها النهاية، بل هي النهاية. لا شيء حدث لم يكن متوقّعا من قبل». ثمّ يضيف ماركوز موضّحا رأيه ورافعا أيّ التباس قائلا بأن « صعوبة الحوار، حسب رأيي، ترجع أساسا إلى الإنحراف الكامل لكلّ المفاهيم والمشاعر التي جرّبها مَن كان يعيش في ألمانيا آنذاك؛ انحراف تقبّله الكثير بفرط من اللامبالاة، وإلاّ من الصعب بمكان تفسير، كيف أنكم أنتم، الذين فهمتم الفلسفة الغربية أكثر من أيّ أحد آخر، استطعتم أن ترون في النازية "تجديدا روحيا للحياة بأكملها" وخلاص الإنسان الغربي من خطر الشيوعية. هذه ليست مشكلة سياسية بل فكرية. أنتم الفيلسوف، تخلطون بين إبادة الإنسان الغربي وإعادة تجديده؟"[400]. ألم تكن تلك الإبادة جليّة في كلّ كلمة

[400] " Sie, der Philosoph, haben die Liquidierung des abendländischen Daseins mit seiner Erneuerung wervechselt "



من كلمات الزعيم (Führer)، في أية حركة أو فعل من أفعال [ميليشيا] الـ(SA)، حتى قبل سنة ١٩٣٣؟».

ولكن لم تغِبْ عن ماركوز النقطة المركزية في رسالة هايدغر وهي الأخطر، من حيث تقليلها من شأن المحرقة وقلب التهم أو تعتيمها « لقد كتبتم بأنّ كلّ ما قُلتُه حول إبادة اليهود يمكن تطبيقه على أعمال الحلفاء، إن عَوّضنا كلمة "يهودي" بـألمان الشرق؛ بهذه الكلمات ألستم أنتم الذين تنسحبون من المجال الذي يكون فيه الحوار بين الناس ممكنا ـ [أعني خارج] اللوغوس (Logos)؟ لأنه فقط خارج هذا النطاق المنطقيّ من الممكن لكم تفسير، وتنسيب، وفهمْ جريمة ما، ثمّ القول بأن الآخرين فعلوا نفس الشيء. كيف يمكن أن نضع في نفس المستوى، التعذيب، والبتر والتدمير الكلي لملايين من الناس، مع ترحيل مجموعات من الناس لم تر أيّ من تلك الإنتهاكات. العالم اليوم يرى أن الفارق بين المعتقلات النازية (Nazi-Konzentrationslagern) والتهجير والحبس اللذان حدثا بعد الحرب، هو فارق بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني. على أساس أقوالك تلك، لو أن الحلفاء وضعوا ألمان الشرق والنازيين في معتقلات آوشفيتس (Auschwitz) وبوخنفالد (Buchenwald) لاستوت الحسابات (die Rechnung in Ordnung)! ومع ذلك، حتى في حالة ما إذا كان بإمكاننا اختزال الفارق بين الإنساني واللاإنساني إلى هذا الخطأ في الحساب، فإن تلك هي الخطيئة التاريخية للنظام النازي، الذي برهن للعالم، بعد مرور ألفي عام على الإنسان الغربي (abendländischen Dasein)، ما يقدر أن يفعله هذا الإنسان للبشر. كما لو أن البذرة سقطت في تربة خصبة: ربما نحن ما زلنا نعيش في تواصل لما ابتدأ سنة ١٩٣٣».

١٤. تبريرات واهية

إذا وضعنا أمام أعيننا مثل هذه التصرّفات والأفعال والأفكار، التي صدرت من ذاك الرّجل، أعني هايدغر، فمَن مِنا باستطاعته أن يَقبَل تسويغاته المابعدية، وأن يُصدِّق



الكيفية التي وصف بها دخوله في الحزب النازي والالتزام به لمدّة وجيزة ثم مناهضته والقطع معه، إن كان فعلا قطع معه كلّيًا؟

يقول بعد سنوات عديدة من الكارثة (١٩٦٠)، في رسالة بعث بها إلى أحد طلبته، وهو (Hans-Peter Hempel)، بأنه أراد الانضمام إلى تلك القوى الصاعدة، علّه يَعثر فيها على إرادة صادقة تسمح بإعادة التشييد من جديد. ويؤكد بأنه، في ذاك الوقت، كان يأمل « أن تعترف القومية الاشتراكية [النازية] وتُجمّع في ذاتها، كل القوى البناءة والمنتجة[٤٠١]». ثم يُنزّل العلل الواقعية لتبرير التزامه السياسي، من بينها مثلا تخوّفاته من استحواذ الشيوعيين على السلطة، وأخيرا يُلقي بالتهمة على كل من لم يَعش فعلا تلك الفترة المأساوية ولم يَر آثار الأزمة الاقتصادية الحادّة بعد هزيمة الحرب الأولى.

لكن هذه التبريرات المابعدية، حسب كثير من نقاده وممّن كانوا يعرفونه جيّدا، تُوري عن تملّص واضح من تحمّل المسؤولية، وقلب سافر للحقائق. فمغزى كلامه أنه ليس هو شخصيا المتّهم الأول، بل الذين أتوا بعده ممّن يطلبون تفسيرا عقليا لانضمامه المحرج لتلك الحركة السياسية العنصرية، وإشادته بالدكتاتورية. فأعذاره التي برّر بها انخراطه في النازية ليست إلاّ طريقة فجة في التملّص من مسؤولياته: لكأن الفيلسوف هايدغر لم يكن متاحا له أن يحدس منذ البداية (عن طريق الخطابات السياسية والتظاهرات الثقافية الفولكلورية والدمغجة المتواصلة) ما هو الوجه الحقيقي للثورة النازية؛ وكأن الفيلسوف، صاحب العقل النقدي والذهن المتبصّر، لازما عليه أن يُصادق ويلتزم بما تُقدّمه له الأحداث دون أن يعمل عقله وأن يتنبّأ مسبقا بما يمكن أن

[401] R. SAFRANSKI, Ein Meister aus Deutschland – Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit – Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 4 Auflage 2004, p. 259. „ Er habe die Hoffnung gehabt, so schreibt er im 19. September 1960 in einem Brief an den Studenten Hans-Peter Hempel, daß der Nationalsozialismus alle aufbauenden und produktiven Kräfte anerkennen und in sich aufnehmen werde".



تؤدّي إليه مجرى الوقائع. (نفس هذا التحذير ينطبق على المثقفين العرب الذين انسلخوا من جلدتهم وساندوا الحكومات الاسلامية الفاشستية).

يقول هايدغر، مُجيبا الطالب بيتر هامبل (Peter Hempel)، الذي أعرب له عن إعجابه بفلسفته وقُرفه من توجهاته السياسيّة: « هذا التوتر سيبقى دون حلّ ما دُمتَ، مثلا، في يوم ما تقرأ في الصباح 'مبدأ العلية' وفي المساء تشاهد برامج وملفات حول السنوات الأخيرة لحكم هتلر. ما دُمتَ تحكم على القومية الاشتراكية [النازية]، فقط، من وجهة النظر الحالية، وتنظر إلى ما ظهر للنور رويدا رويدا بعد سنة ١٩٣٤. في بداية الثلاثينات، أصبحت الفوارق الطبقية بين شعبنا أمرا لا يطاق بالنسبة لكل الألمان الذين يعيشون بوعي المسؤولية الاجتماعية. أضف إلى ذلك التعنت الاقتصادي ضدّ ألمانيا جرّاء معاهدة فرساي. في سنة ١٩٣٢، كان هناك سبعة ملايين عاطل عن العمل لا يَرون أمامهم وأمام عائلاتهم إلاّ الحرمان والفقر. الاضطراب الحاصل عن تلك الظروف، الذي لا يمكن للأجيال الحالية أن تتخيله حتى، دخل إلى صلب الجامعة وأثر فيها[٤٠٢]».

هذه التعليلات المابعدية لتلك الأحداث تبدو وكأنها ذات نفح موضوعي وواقعي، لكن في حقيقة الأمر هايدغر في وقت ظهورها لم يذكر شيئا منها، ولم يُعرّج

---

[٤٠٢] مقتطفات من هذه الرسالة الغير منشورة جاءت في كتاب سافرانسكي المذكور أعلاه، من نفس الصفحة:
R. SAFRANSKI, Ein Meister aus Deutschland, ibid: „ Der Konflikt bleibt unlösbar, so lange Sie z. B. an einem Tag morgens im Satz vom Grund lesen und abends Berichte oder Dokumentarfilme aus den späteren Jahren des Hitler-Regimes sehen, so lange Sie den Nationalsozialismus nur von heute im Rückblick und im Hinblick auf das Beurteilen, was nach 1934 allmählich deutlich ans Licht kam. Anfang der 30iger Jahre waren die Klassenunterschiede in unserem Volk für alle mit sozialem Verantwortungsgefühl lebenden Deutschen unerträglich geworden, ins gleichen die schwere wirtschaftliche Knebelung Deutschlands durch den Versailler Vertrag. Im Jahre 1932 gab es 7 Millionen Arbeitslose, die mit ihren Familien nur Not und Armut vor sich sahen. Die Verwirrung durch diese Zustände, die sich die heutige Generation überhaupt nicht mehr vorstellen kann, griff auch die Universitäten über".



على تلك الظروف المتأزمة، بل إن انسياقه مع ذاك التيار كان انسياق الملتزم المتحمّس لما هو جديد. لقد صُعق بالحركة النازية وبالزعيم الديكتاتور، (كما يُصعق الآن بعض المثقفين العرب بديكتاتوريهم الإسلاميين الذين هم أبشع من الديكتاتوريين السابقين)، لأنه عثر فيهما على الشيء الذي ربما كان يرتقبه منذ زمان، أي ما يمكن أن يثوّر الكيان الداخلي ويسمح بخلق إنسان جديد، إنسان يعيش حسب معايير الأصالة والقومية ويصبو نحو تحقيق الإرادة العليا لزعيم فذّ.

لقد كانت هناك جميع العناصر المُكوّنة للنظام الدّكتاتوري، وكل ذلك كان يحدث تحت مَرأى ومَسمع هايدغر. ولكلٌ مِنا أن يتخيل الجوّ الخانق المرعب الذي كانت تدور فيه سلسلة تلك الأحداث التعيسة وشُحنة العنف التي كانت ترافقها يوميا: مِن تعطيل للنشاطات السياسية، حلّ الأحزاب، صور الديكتاتور في كلّ مكان، النداء للوحدة، مبايعة شعبية للقائد تحت الأضواء والأعلام والأناشيد، خطاباته العنيفة التي تُبث في جميع الأماكن العمومية من المطاعم حتى قاعات التدريس. وهي أمور لا يوازيها في وقتنا الحاضر إلاّ إيديولوجيا آيات الله عند الشيعة أو المرشد عند السنة، واستلابهم لعقول الناس وتخديرهم بأفيون الدين.

هايدغر انجرّ مع التيار الصاعد لا كرجل عادي، ولكن كفيلسوف، أي بأكثر حدّة والتزاما، ولكن بأشدّ نكالا على الفلسفة (الشيء لا يمكن إلاّ أن يُفزع كل متعاطٍ لهذا العلم العظيم). لقد كان الرجل يؤمن أشدّ الإيمان بهتلر واعترف بذلك بعد الحرب.

لقد شهد ياسبرس، والشهادة على كاهله، لأن نجل هايدغر نفى صحة هذه الواقعة، شهد بأنه حينما سأله، بشيء من الاستنكار، سنة ١٩٣٣ : « كيف يُمكن لإنسان جاهل (غير مثقف *ungebildeter*) مثل هتلر أن يَحكم ألمانيا؟»، فما كان من هايدغر إلاّ أن أجابه قائلا: « الثقافة لا أهمية لها [...] انظر فقط إلى يَديه البديعتين (*sehen Sie nur seine wunderbaren Hände an*)»[٤٠٣]. وهذا الجواب ربّما

---

[٤٠٣] من مذكرات كارل ياسبرس،

K. JASPERS, Philosophische Autobiographie, p. 101.



يأتي مُدعّما لما كتبه في الزعيم هتلر حين إصداره النداء للطلبة بألاّ تكون المفاهيم والأفكار هي قواعد حياتهم: الزعيم نفسه، وهو فقط، واقع ألمانيا وقانونها، اليوم وغدا[404].

وتصديقا لكل الذين نبّهوا على أن هايدغر لم يتملّص، حتى بعد الكارثة، من إرثه النازي ولا زال متشبّثا بمقولاته فإن الرجل يفضح نفسه بنفسه في إجابته لتلميذه المعجب بفلسفته والكاره لسياسته، حيث يقول، مؤوّلا عبارته أعلاه: « لو أنني فكّرت فقط فيما نحصل عليه عند قراءة سطحية، إذن لكانت عبارة الزعيم (Führer) مكتوبة بالتعريق ـ لكن مُعرّقة جاءت الـ "هوَ" التي تعني بأنه " قبل كلّ شيء ودائما الذين يزاولون القيادة هم أنفسهم منقادون" ـ منقادون للقدر الموحّد ولقانون التاريخ"[405] » . هايدغر، الذي وصفته حنا آرندت بأنه ضليع في الكذب، يبدو أنه هنا صادق مع نفسه، وكلماته يجب أن تحمل على محمل الجدّ، فهذا الكلام يذكّرنا حرفيا بخطاب الجامعة. وهي ليست تخمينات عرضية وعابرة بل إنها تُصوّر بدقّة جوهر ما اعتبر هتلر نفسه، أي الرجل المُلبّي لدعوة القدر والمُطيع لأوامره، كما اعتُبر موسليني في بلاده رجل العناية الإلهية (l'uomo della provvidenza). و هايدغر رأى الديكتاتور هتلر على هذه الصورة، قبل وبعد الكارثة. لكن الملفت للنظر هنا، في إجابة هايدغر، هو الطريقة التي اصطنعها كي يُبرّر بها موقفه: يَكفي تَعْريق الضمير "هوَ" حتى يُقلب

ذكره:

R .SAFRANSKI, Ein Meister, op. cit, p. 264. „ Wie soll ein so ungebildeter Mensch wie Hitler Deutschland regieren?“ fragt Jaspers entgeizter Heidegger bei dessen letzten Besuch im Juni 1933. und Heidegger darauf: Bildung ist ganz gleichgültig…sehen Sie nur seine wunderbaren Hände an!“

[404] Ibidem: „ Nicht Lehrsätze und Ideen seien die Regeln eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“.

[405] R. SAFRANSKI, Ein Meister, ibidem: „ Hätte ich nur das gedacht, was man bei flüchtigem Lesen erfaßt, dann müßte „der Führer“ gesperrt sein. Das eigens gesperrte „ist“ dagegen meint…daß „zuvörderst und jederzeit die Führer selbst Geführte sind“ – geführt durch das Geschick und Gesetz der Geschichte“.



معنى الجملة ويَتمّ إفراغها من مُحتواها السامّ. أقول: إن لم تكن هذه مراوغة وتزويرا و استهزاءا بعقول الناس فلست أدري ما هي بالتحديد.

كان سيكون الأمر مغايرا لو أن هايدغر دخل معمعة السياسة، دون الإلقاء بثقل زاده الفلسفي، ودون إلباس ثقافته الفلسفية لباس السياسة النازية. في تلك الحال كان بمقدوره أن يتملّص بسهولة من عبء خياره السياسي الثقيل وأن يُقِيم تواصلا في تفكيره ووحدة في فلسفته. ولكن لا شيء من هذا القبيل كان قد حدث فعلا، ولم يحدث إلاّ ما تمّ. فالرّجل، وهذه خيبة أمل شديدة، لم يعترف بذلك بل إنه زاد في تعتيم الأمور وفي تهميشها أيضا: لِكَي يتملّص من مسؤوليته، أمام التاريخ وأمام الفلسفة، فهو إمّا أنه عاب على نقاده عدم فَهم فلسفته وعدم الإمساك بجوهر فكره، أو أنه اتهم الوجود ذاته وحمّله مسؤولية التخفي والانزواء.

حسب رأيي لا يجب أن نعتقد ولو في كلمة واحدة من تسويغاته المتأخرة، ولا الاعتداد بقراءته للأحداث بعد وقوعها، وهي إن لم تكن واهية، فأجرؤ القول بأإنها صبيانية، لا تستحق المعاندة ولا حتى الدّحض. الحقيقة أن ما فتن هايدغر في الزعيم هو شيء يعود إلى أصول فلسفية كما بدت له الفلسفة ومهمّتها آنذاك، وإن طَمَسَ الرجل ذلك ولم يعترف به فهذا يدخل في عدم النزاهة، ويوري نقصانا كبيرا في الأمانة وبالجملة عكس ما يجب أن يكون عليه الفيلسوف المحبّ لعلمه والمتحمّل لمسؤوليته. ولهذا فإن كاتب هذه السطور، يرى أن تفكير هايدغر خطير ومضرّ بالفلسفة.



١٥. إيديولوجيا الحرب

لا يمكن للفيلسوف وللمثقف ككلّ إلا أن يكون رجل سلم. وهذا الخيار لا تفرضه الظروف الحياتية أو السياسية الطارئة، بل يجب أن يكون مبدأ موجّها في التفكير وفي سيرة الحياة النظرية والعملية[٤٠٦].

إن تُركَة الفيلسوف الفكرية تبقى إرثا شاهدا عليه وملاصقة له، لا يمكن أن تضمحل بعده، فهي الأثر الوحيد المتبقي للأجيال اللاحقة، تتمعن فيه وتُراقبه من خلاله وتحكم به عليه.

مُهمّة الفيلسوف في حدّ ذاتها هي مهمة صعبة وخطيرة، فنشاطه النظري هو ضرورة موجه فقط لطلب الحقيقة، وصدقه مع مبادئه الشاملة هو أمانة دائمة في عنقه. إن تفرّد التزامات الفيلسوف في جهده النظري والعملي تتمظهر في جدّتها المرعبة إن قارناها بتلك التي يختص بها رجل السياسة. فهذا الأخير لا يترك إلاّ أفعالا وممارسات مرتبطة بظروف عصره وبالشروط الموضوعية لعالمه، وهي في نهاية المطاف رهينة التاريخ، ولا يُمكن أن تُستعاد أو تحيى في غير زمانها ومكانها؛ لا تبقى منها إلا الذكرى وحتى الذكرى ينقصها الدوام والاتصال والرسوخ. بين سقراط وأفلاطون، من جهة، والسياسي بيركليس، من جهة أخرى، لم يتجذر في أذهاننا إلا الأوّلان، وبين أرسطو والإسكندر المقدوني نتذكر أعمال ارسطو وإبداعاته، أكثر من الحروب والمغازي التي قام بها الإسكندر. لأن أولئك الرجال تركوا إرثا خالدا للبشرية جمعاء أما الآخرون، رجال السياسة، فملكهم زال وأعمالهم تفسخت.

---

[٤٠٦] أودّ أن أوضح موقفي للقارئ مرة واحدة، وهو أن معارضتي المبدئية للحرب لا تعني إطلاقا أنني أعارض المقاومة الشعبية الشريفة. أنا أعتبر المقاومة عملا مشروعا عقلانيا وأخلاقيا ووجوديا. الحرب هي ضد الطبيعة، لأنها تدمّر الحياة وتقضي على أسباب العيش، أما المقاومة فهي مع الطبيعة، لأنها الوسيلة الوحيدة للحفاظ على النفس وتحييد المهاجم ونزعه سلاحه.



المبدأ هو السلم والأخوة بين البشر، وهو مبدأ من المفروض أن يكون بديهيا وأوليا بالنسبة لكل فيلسوف؛ لأنه الطريق الوحيد للتعايش الحضاري، والأرضية الأساسية التي يجب تحقيقها كي يتفرّغ الإنسان لتفعيل طاقاته الذهنية وفتق مواهبه في شتى المجالات العلمية والفنية. والعداوات والحروب هي تدمير للإنسان ولعقله ويجب رفضها من الأساس ومبدئيا.

لكن لا أعتقد أن هايدغر الذي أعلى من شأن البطولة والصراع والقوة والعزم والتضحية بالنفس، هو رجل سلم، أو معترف به كقيمة عملية أخلاقية. والدليل على ذلك استعماله المكثف لمصطلحات إيديولوجيا الحرب (Kriegsideologie) التي اخترت منها مصطلحين أقدمهما للقارئ.

١٥.١. الانصياع لحكم القدر

ما القَدر وما مكانته في الفلسفة؟ القدر، باللسان اليوناني "هايمارميني" (ειμαρμένη)، هو مقولة دينية دخلت بقوة إلى الفلسفة الهلنستية في القرن الثالث ق.م وخصوصا مع الفلسفة الرواقية التي طورت نظريات فلسفية متكاملة في هذا الشأن. ولكن الرواقية، على الرغم من دخولها في هذه الإشكالية التي كانت قد استأثرت بها في وقت ما الأساطير والقصص الشعرية، فإنها بقيت دائما، في حلبة الفكر الفلسفي ولم تتزحزح عنه أبدا.

مسألة القدر، عند الرواقية، هي مسألة تخصّ موضوع الفيزياء بالدرجة الأولى لأنها نابعة من تصوّر متكامل ومحكم للكون، وهي بالدرجة الثانية مسألة أخلاقية لارتباطها بمشكلة الحرّية ومسؤولية الأفعال الإنسانية[٤٠٧]. القدر يشير أساسا إلى حتمية

---

[٤٠٧] السياسي والفيلسوف الروماني شيشرون (Ciceron) يلخّص التصوّر الرواقي للقدر قائلا:« "أسمّي قدرا "Fatum" ما يدعوه الإغريقيون "ειμαρμένη"، أي تلك السلسلة المنظّمة من الأسباب، التي من سبب إلى آخر تنتج أشياء أخرى. تلك السلسلة هي الحقيقة الدائمة والمستمرّة منذ الأزل. على هذا الأساس فإنه لا شيء قد حدث دون أن يكون واجب الحدوث، وبالمثل، لا شيء سيحدث لم تكن قد حملت الطبيعة في كيانها



الأسباب الفيزيائية، وهذه الحتمية تسيّر نظام الكون وتعتني به، والكائنات الفردية هي أجزاء للكلّ الذي هو الكون أو الإله. العالم في نظرهم هو واحد؛ هو كائن متنفس، حي، عاقل، وأفراده هي الأجزاء المكوّنة له، وهذه الكائنات الفردية ليس لها من قدر إلاّ قدر العالم الكلّي؛ الفضيلة الإنسانية تكمن في تطويع الإرادة الشخصية كي تتطابق مع نظام التسلسل العللي المحتوم، إنه النظام الذي، طوعا أو كرها يجرّ معه الناس وأعمالهم. وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف الروماني سينكا (Seneca) حينما قال: "الأقدار تقود المستسلِم وتُجبِر الكارهْ (ducunt volentem fata, nolentem trahunt)"[408].

ويبدو أن هذا التصوّر بالنسبة للرّجل اليوناني يمثل عامل تفاؤل وقبول لتقلبات الأحداث. فالعالم في كليّته هو كائن خيّر وحابٍ إن كيّف الإنسان إرادته وطوّعها مع نظام الكون. وبالتالي فإن القدر (ειμαρμένη)، ليس هو تلك القوّة العمياء التي تعبث بالفرد، لكن هو القانون الحتمي الذي يسهر على تحقيق نظام العالم. قانون ضروري يُسيّر، في دقائقه البسيطة، مجرى أحداث الكون ومع ذلك، وبما أنه مبدأ النظام والنسق، فهو عقل. القدر، كما يقول الرواقي كريسيبوس، هو عقل الكون[409].

أسبابه الفاعلة. من هنا ندرك أن القدر ليس هو التصوّر الأسطوري الشعبي، لكنه تصوّر فيزيائي أي هو ذلك السبب الخالد لحدوث الأشياء بحيث أن الماضي قد وقع والحاضر واقع والمستقبل سيقع». انظر:

A. di AFRODISIA, Il destino, a cura di Carlo Natali, Rusconi, Milano 1996, p. 11.

[408] من رسالة إلى لوقيليوس (١٠٧، ١١، ٥).

[409] المؤرخ ستوبيوس (القرن الخامس) يورد تصور الرواقي كريسيبوس للقدر على هذا النحو:« كريسيبوس يرى أن قوة النفس تكوّن جوهر القدر الذي يسيّر الكلّ بحسب النظام. هذا ما يقوله في الكتاب الثاني من "الكون". وفي الكتاب الثاني من مؤلفه "في الحدود" وكتابه في "القدر" وهنا وهناك في بعض كتبه الأخرى يقول: "القدر هو عقل الكون (Ειμαρμένη εστίν ∠ του κόσμου λόγος)"، أو هو لوغوس الأشياء التي هي مسيرة في الكون عن طريق العناية». ديوجنيانوس أيضا يورد هذه القولة لكريسيبوس وبوزيدونيوس وزينون:« القدر يُعرّف بانه علة الأشياء الحادثة (αίτια των όντων)، أو هو لوغوس تطوّر الكون». انظر:

HANS VON ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta, a cura di Roberto Radice, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2002, pp. 805-807.



الإنسان في عالَم من هذا القبيل يُحظى بموقع متميز: فبما أنه جزء من الكون، ليس له مِن قدر إلاّ قدر العالم: فضيلته وسعادته بالتالي تكمن في موافقته لقانون الكون والإتحاد معه لغاية تحقيق نظامه.

الأرسطية التي جابهت إشكالية لا تدخل في نطاقها، ارادت أن تجيب عن مسألة القدر وأن تسدّ ثغرة لازمتها منذ بروزها، نظرا لغياب تصور واضح عند مؤسس المدرسة المشائية لمفهوم يُجيب عن إشكاليات لم يتطرّق إليها، ألا وهي علاقة المحرّك الأوّل بالكون. الرواقية تخطّت هذه الإشكالية بإحلالها الإله في العالم وجعل العالم وأجزائه شيء واحد، أما الأرسطية فكان عليها الإجابة عن هذه الإشكالية لبعد إلهها عن العالم ولمفارقته للأحداث التي تقع فيه. الإسكندر الأفروديسي، أعظم شراح أرسطو، ترك لنا مؤلفا في موضوع القدر: وهو أحد أبرز المواضيع التي خاض فيها الفلاسفة في ذاك العصر. لقد طوّع الإسكندر فلسفة أرسطو، قدر الإمكان، لكي تجيب عن إشكاليات لم تطرحها ولا هي اعتنت حتى بالخوض فيها.

القدر حسب الإسكندر هو فِعلُ العناية التي يخصها المحرك الأول للكائنات العلوية فحسب، أما العالم السفلي أي عالم التغير والحركة، عرضة للتجزئة والحدوث المستمرّ، فإن العناية الإلهية لا تصيله، وحتى وإن وصلته فهي تقف عند حدود الأنواع من الأجناس الكلية ولا تصل أبدا إلى حدّ العناية بالأفراد فردا فردا. القدر محدود، أي أن العناية الإلهية، إذا أخذناها بالمعنى الرواقي، لا تتماهى مع الكون، والإله ليس بمقدوره أن يجعل نظام الأشياء عكس ما هو عليه[410]. هناك قدر، فعلا ولكن ليس كلّ

وانظر أيضا:

A. Di AFRODISIA, Il destino, a cura di Carlo natali e Elisa Tetamo, Rusconi, Milano 1996, pp. 16-18.

[410] يقول الإسكندر في كتابه (Περὶ πρόνοιας)، في العناية مؤكدا هذا المفهوم: "وأيضا فإن الذين يقولون إن الله، يلحظ جميع الجزئيات والأوحاد، وتفقده لها وعنايته بها متصلة بلا دثور، فقد يلزمهم الشناعة بأنهم مناقضون لأنفسهم وللأشياء المتقدّمة المتعارفة. وذلك أن الناس بأجمعهم مُقرّون، وهم أيضا كذلك بأنه، كما أن من الأشياء ما وجودها ضروري من غير أن يمكن فيها ألاّ توجد في وقت من الأوقات، كذلك فيها أشياء



ما يحدث محكوم به، لأن هناك أشياء تحدث بالصدفة، وأخرى على الأكثري، وهناك أفعال الإنسان واختياراته التي بمقدوره انجازها أو تركها كما يريد. القدر والعناية محدودان ولا يَسرِيَان في كلّ أجزاء الكون، ومجالهما هو عالم الجواهر المفارقة والكلّيات من الأجناس، أما عالم ما تحت القمر فهو عالم تتداخل فيه المصادفة والضرورة. المسؤولية الفردية للأشخاص تُحتّم، من جهة أخلاقية، عدم المساس بحرّية اختيارهم وإلاّ فإن عمل الإنسان سيغدو عملا لا قيمة له إذا كان محتما، وخاضعا للقدر.

هذا ما يقدمه الفكر الفلسفي القديم حول موضوع كان ذا أهمية كبرى بالنسبة لذاك العصر. وهو عصر ولّى وانقضى ولكن بقيت نظرياته في تاريخ الفلسفة محلّ درس وتمعن مستمرّين.

لكن مع نيتشه ومع تيّار الفلسفة الوجودية اتخذ مفهوم القدر معنى جديدا؛ تعاليم نيتشه المتأخرة بخصوص القدر أفصح عنها في أفول الأصنامْ بهذه اللهجة: لا أحد يَمنَح الإنسانَ خاصياته، لا الإله، ولا المجتمع، ولا أهله وذويه. لا أحد مسؤول عن وجوده، عن شكله ومَوضِعه ومُحيطه المتواجد فيه. إن القدر المحتوم لوجوده (Die Fatalität seines Wesens) لا يجب أن يُفصَل عن حتمية ما كان وما سيكون. ليس هناك غاية في العالم، ومن الخلف التدحرج نحو هدف ما. نحن مُسيَّرون، لسنا إلاّ مُجرّد قطعة من مكنَة القدر، نحن ننتمي إلى الكلّ، نعيش في الكلّ.

من هذه النظرة الشبيهة بالنظرة الرواقية للعالم نيتشه يستخلص نتيجة مضادّة لأخلاق الرواقيين، حيث أن غرضه ليس مواساة الإنسان وبث روح التفاؤل، بل زرع

ما عدمها ضروري ووجودها ممتنع غير ممكن في وقت من الأوقات. وهذا مع ما هو عليه من الظهور يقرّ به جميع من هو سليم الفطرة. وذلك انه لا القطر يمكن فيه أن يكون ضلع المربّع ولا الإثنين يمكن أن تكون أصغر من الواحد ولا الثلاثة يمكن أن تكون مساوية للأربعة ولا الألوان يمكن فيها أن تكون مسموعة ولا الأصوات مرئية ولا الآلهة يمكن ألاّ توجد أو تكون مائتة ولا أيضا أشياء أخر كثيرة لا تحصى كثرة. فإن الذين يضعون أن عناية الله تجري هذا المجرى مبطلون له بأسره. النص العربي مأخوذ من كتاب:

Alessandro di Afrodisia, La provvidenza, a cura di Silvia Fazzo, BUR Milano 1998 p., 108-110



الرذيلة وتبريرها. فعلا، فكرة نيتشه هي أن في هذا الكل اللامتميّز الذي تغيب فيه الغايات ـ لا يُمكننا أن نحكم، أو نقيّم أو نُعيّر، أو نُدين أيّ شيء، لأننا بهكذا عمل نُدين الكلّ، لكن لا شيء خارج الكلّ. ومِن هذا المنطلق أي، حسب نيتشه، من منطلق براءة التغيّر فإن المسؤوليات الأخلاقية تسقط ويتحقّق التحرّر[411].

مصطلح القدر (Schicksal) هو أحد المكونات الأساسية لإيديولوجيا الحرب، ويدخل كعنصر مُحدّد في مقولات هايدغر الفلسفية والسياسية[412]، وله أرضية نظرية سابقة ومؤسسة: إنه وليد الخطاب الحربي الذي من ميزاته الحث على العيش في المخاطر ومجابهة الموت.

القدر بالنسبة إلى اشبنغلر (Oswald Spengler) هو نقيض مفهوم العقلانية المبني على قواعد ثابتة ومحددة، أي النقيض للسير الميكانيكي للأحداث ولطاقة الحساب والتنبؤ التي تتميز بهما العلوم الصحيحة. القدر هو الحدث المستتر والمباغت، الذي لا يمكن تعريفه ولا ضبطه مسبقا، بل يمكن تجربته وعيشه فقط. القدر يندرج في إطار تصور مأساوي للحياة، وهو في علاقة متينة مع المجموعة التي ينخرط فيها الفرد وتتجذر فيها شخصيته وذاكرته علاوة على علاقته المباشرة بالموت وما فيها من مخاطرة بالحياة وتضحية بالنفس. وهذه التخمينات ليست غريبة عن هايدغر، ولا عن النظام النازي ومُنظّريه. يقول اشبنغلر: « السببية هي شيء عقلاني، حتمي، قابل للتعبير، فهي رمز الاستفاقة الذهنية. لكن القدر هو اسم ليقين داخلي لا يمكن وصفه. طبيعة السببية يمكن توضيحها عن طريق نظام فيزيائي أو نقد للمعرفة، عن طريق أعداد، وتحليل مفهومي. فكرة القدر يمكن إيصالها فقط كفنّان، عن طريق رَسم، بواسطة

---

[411] F. NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung, Gesamtausgabe, Bd. 6, pp. 96-97.

[412] على نفس هذه الوتيرة فإن هايدغر يعتبر القدر كقرار أصيل يختص به الإنسان: القدر هو قرار العودة على الذات وهو التملّك الذاتي لإرث الإمكانيات الماضية «الاستعادة هي التوريث الصريح، اي العودة إلى إمكانيات الدازاين (الموجود هناك (Dasein)، (الإنسان المتموقع في تاريخ معين وثقافة محدّدة) التي كانت موجودة من قبل» (الوجود والزمان، § ٧٤).



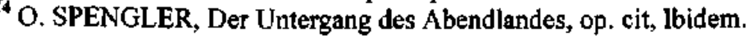
تراجيديا، موسيقى. إحداها تفترض الانفصال، يعني التدمير، الأخرى هي في كليتها إبداع. ومن هنا تأتي علاقة القدر بالحياة، والسببية بالموت. في فكرة القدر يتمظهر الحنين الكوني للروح، رغبتها في النور، في الصعود، في استكمال وتحقيق مهمّتها. ليس هناك من كائن هي غريبة عنه، الإنسان المتأخر فقط والمُجتثّ في المدن الكبيرة، بحسّه العملي والقوة الميكانيكية لعقله، يمكن أن يغض الطرف عنها[٤١٣]».

لقد ابتدع الإنسان فكرة السببيّة لكي يتهرّب من قدره، إنها نتاج الرّعب (aus der Angst geboren) في محاولة الإنسان لفرض نفسه ضد النهاية المحتومة، ضد الموت: « عن طريق مبدأ السببية، فإن رُعب الحياة يطمح، لحماية نفسه من القدر، بخلق عالم آخر مُضاد. بِمَدّه شبكة الأسباب والمسببات على السطح الملموس للوجود، فهو يبني الصورة المقنّعة لديمومة زمنية، كانتا متمازجا بكل وجدِ الفكرِ المحض[٤١٤]».

لذلك، حسب شبنغلر، فإن أمريكا وروسيا يفتقدان للعنصر الأصيل المكون للمأساوية التاريخ: أي القدر الذي كان مرافقا دائما لروح الشعوب الأوروبية وفي مقدمتهم الشعب الألماني. فالحضارة (Zivilisation) حينما انتصرت وغلّبت المدينة على الريف تملصت من سلطة الأرض (Boden) وعندما أصبحت معدومة الجذور أذنت بأفول القدر، وأفسحت المجال للسببية أي لذاك الفكر الحاسب الذي تتميز به العلوم الصحيحة.

القدر هو التحدي المتواصل للخطر وللموت، تحدٍّ تضطلع به مجموعة موحدة ومُعتصمة بقيمة مثالية، لها جذورها في الأرض والدم.

مُنظرو النازية والفاشية في كل من ألمانيا وإيطاليا والمثقفون المُوالون لهما، ورثوا هذه المفاهيم، وسرّبوها في كتاباتهم الشعبية، جاعلين منها شعاراتهم المفضلة.



413 O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Oscar Beck, 6 Auflage, München 1920. p. 164 sg. Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip

414 O. SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes, op. cit, Ibidem.



موضوع "الجموعة" ومصيرها هو أيضا من مكونات إيديولوجيا الحرب، ويمثل إحدى المواضيع الأساسية التي لها حضور مستمر في زمن العمادة، حيث يركز هايدغر على فكرة تكوين "مجموعة ألمانية أصيلة" (Echte deutsche Gesellschaft). كل تمظهرات الحياة الشعبية يجب أن تُخضع لهذا المبدأ بما في ذلك المؤسسات التعليمية وعلى رأسها الجامعة التي ينبغي أن تكون "مجموعة تعليمية للحياة".

ولكن حتى في دروس سنة ٣٥ ـ ١٩٣٤ فإن موضوع "الجموعة القومية" في مقابل "المجتمع" المدني حاضر ومرتبط بموضوع الموت الذي لا يغيب عن فكر هايدغر. فعلا، زمالة الجنود في الجبهة، تجد أساسها في اقتراب الموت كتضحية، وهي تضع كل واحد أمام نفس العدم بحيث أنها تصبح منبع كل انتماء متبادل ولامشروط (unbedingtes Zueinandergehöre). إذن الموت والاستعداد لمجابهته والتضحية بالنفس يَخلقان المجال للمجموعة التي منها تبرز الزمالة.

المجموعة تجد مركزها ولحمتها في " قوّتي الأرض والدم" (Erde und Bluthaften Kräfte)، كل هذا مقرون بمصطلحات "قدر الشعب"؛ "القدر الألماني"؛ "أن يكون أحدنا زعيما (Führer) هو من القدر".

القدر هو أيضا اسم يُطلق على الرجال الذين لهم صفات أنصاف الآلهة"[٤١٥]. ما العلاقة بين القدر والزعيم ونصف الإله؟ القدر يُحيل إلى المجموعة التاريخية للشعب (Volk)، وأنصاف الآلهة هم أولئك الذين يضطلعون بمهمّة إرساء دعائم تلك المجموعة (Gemeinschaft) والعمل على خلاصها"[٤١٦].

---

[٤١٥] من كتاب هايدغر:

M. HEIDEGGER, Hölderlin Hymnen: „ Germanien“ und „Der Rhein“, GA Bd 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, pp, 173 & 210.

ذكره،

D. LOSURDO, La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra. Bollati Boringhieri. Torino 2001. p 36 – 37.

[٤١٦] المرجع المذكور أعلاه من نص هايدغر، ص ٢٨٣ وما بعدها.



القدر في نهاية المطاف هو الجوهر المميز وهو العنصر القارّ الذي يُسيّر الأحداث لمجموعة تاريخية ما، مجموعة محدّدة ومتفردة بذاتها؛ القدر ليس المرادف للكلية والشمولية بل التوحّد في الذات والفردانية المميزة. هايدغر يركّز على هذه الفكرة ولا يترك منفذا لمن يريد أن يسحب على مفهومه صفة الشمولية: "المجموعة الشعبية الحقة، لا تأخذ في الحسبان مفهوم التآخي الشامل الذي يعتبره الرجل مفهوما متفسخا وسطحيّا"[417].

٢.١٥. ركوب المخاطر. فضيلة الصراع ورذيلة الأمن والسلم

مُكون آخر في قاموس المصطلحات الحربيّة الذي نعثر عليه في فلسفة هايدغر هو ازدراء الأمن والسلم وتفضيل الخطر والصراع[418]. العالم الذي عاش فيه هايدغر، حيث تحاول فيه القوى الاشتراكية الديمقراطية الترويج لفكرة الأخوّة والعدالة الاجتماعية والسلم الدائم، كشروط أساسية لتحقيق السعادة، لا يُحظى بإعجابه بل يدحره دحرا ويُخضعه لنقد هدّام وتهكّم لاذع على الطريقة النيتشوية. هايدغر ينقد الرفاهة العامة وغياب المخاطر (Gefahrlosigkeit) اللذان يطلبهما ـ على حد زعمه ـ الإنسان السطحي الطامح في الفرار من المواقع الوجودية الخطيرة.

رجل السلام والرفاهة، الطامح في حياة دون خطر يَجد نقيضه في ذاك الإنسان الذي يجابه المخاطر ويطلبها لذاتها؛ روح المغامرة هذه، وإرادة التصدّي للمخاطر شيء

---

[417] المرجع المذكور أعلاه من النص الإيطالي ص، ٣٧. وكلام هايدغر أورده،

G. SCHNEEBERGER, Nachlese zu Heidegger, p.149.

[418] في مراجعة له على كتاب ياسبرس، وحينما عثر على مقولة الصراع التي جعل منها ياسبرس "وضعية قصوى" للوجود الإنساني، فإن هايدغر يزكي تلك المقولة ويصل بها إلى حدّها الأقصى قائلا: « كل ملكات الإرادة والفكر، كل قوى القلب، كل إمكانيات الجسد يجب أن تنمّى عن طريق الصراع، تدعّم بالصراع ويحافظ عليها بما هي صراع» .


M. HEIDEGGER, Anmerkung zu Karl Jaspers, p.11



ضروري في حياة الفرد والجموعة لأنها (أي الجابهة) « قادرة على أن تُسرّب رعبا (Schrecken) في كياننا الوجودي[419]».

هايدغر كعادته، لتمرير أطروحته، يعمد إلى تصوير العالم في صورة قاتمة، ويضع الإنسان في موضع مُزرٍ لا مخرج له منه إلاّ باتباع هَديه. الإنسان الحديث يعيش في فراغ؛ يحاول أن يُغيّب من حياته الواقعية عامل السرّ (Geheimnis)، وبالتالي تبقى حياته خالية من ذاك القرف الضخين الذي يتضمّنه أي سرّ، والذي يَمنح الدازاين عظمته. إن البقاء خارج إطار التوتّر هو الذي يَضغط علينا من الأساس، ويَتركنا فارغين في العمق: يعني الفراغ الذي يُسبّبه لنا الضجر. هذا المكوث في غياب القهر مَخفي فقط في الظاهر، ويَبرز في تلك الفعاليات اليومية لتلبية الحاجيات الراهنة. فعلا، في نهاية التحليل، في كل هذا التنظيم ورسم المخططات والبرمجة، ثم محاولة تحقيقها، هناك نوع من التلذذ المحبذ، **داخل حالة خالية من أية مخاطر** [...] نحن نعتني فقط بالقيم التي يُعلّموننا إياها...لكن بتكديس تلك القيم، **لا يُمكن أن يُستغنى عن القوّة**، وإذا ما تمّ الوصول إلى شيء ما بهذه الطريقة، فهو ليس شيئا أكثر من خَنق **لتلك القوة**.

وفي موضع آخر من نفس الدروس، يقول بأن الإنسان كي يحمل على عاتقه مسؤولية وجوده الواقعي، عليه أن يُجابه مخاطر هذه المهمّة. لكن الإنسان العقلاني الحديث، حاد عن هذا المسار ذلك لأن الفكر السائد يرى أنه « ليس من الضروري أن

---

[419] من مجموعة دروس هايدغر لسنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠

M. HEIDEGGER, Die Grundbegriffe der Metaphysik (1929 – 1930), in GA, voll. 29/30, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 245, 247 & 255. „Alle und jeder sind wir die Angestellten eines Schlagwortes, Anhänger eines Programms, aber keiner ist der Verwalter der inneren Größe des Daseins und seiner Notwendigkeiten. Diese Leergelassenheit schwingt am Ende in unserem Dasein...Das Geheimnis fehlt in unserem Dasein, und damit bleibt der innere Schrecken aus, den jedes Geheimnis bei sich trägt und der dem Dasein seine Größe gibt...Diese Ausbleiben Denn letztlich ist in all dem Organisieren und Programmbilden und Probieren ein allgemeines sattes Behagen in einer Gefahrlosigkeit". Ibid, p. 244-45.



نكون أقوياء وأن نُلقي بأنفسنا في المخاطر. لقد فرّرنا جميعا من جبهة الخطر» التي من المفروض أن نلزمها[420].

نفس هذه الفكرة وبنفس الكلمات، عبّر عنها اشبنغلر في سنة ١٩٣٣ حينما قال بأن « الحياة المُحتَضَرة في السعادة والسلام، دون خطر (ohne Gefahr)، في رفاهية مُريحة (breitem Behagen) هي [حياة] مُقلقة، هرمة، وبالإضافة إلى ذلك، يمكن التفكير فيها، ولكنها مستحيلة [التحقيق] [421]».

وحسب هايدغر فإن الفيلسوف، في مباشرة نشاطه النظري، ينبغي عليه أن يحتقر قيمة الأمان، لكي يختار « النزول في المنزلة القصوى للخطر، وذلك لعدم التيقن المتواصل من هذا العالم [422]. يجب أن يباشر العيش مع صلابة الخطر للوجود الإنساني[423] ».

متانة الإرادة (härte des Willens)، مجابهة المخاطر، الصلابة والقوة، هي مصطلحات حربية تُكوّن جزءا أساسيا من القاموس الفلسفي لهايدغر، وتتواصل حتى بعد خطاب الجامعة. المبدأ الموجه هو أن « الخطر فقط هو الذي يمكّن من إدراك الأسمى[424]».

---

[420] M. HEIDEGGER, Die Grundbegriffe der Metaphysik, op. cit, pp. 246-47. „Weil wir aber der Meinung sind, es nicht mehr nötig zu haben, stark zu sein und uns der Gefahr entgegenwerfen zu dürfen, haben wir uns auch schon alle zusammen aus der Gefahrenzone des Daseins fortgeschlichen, in der wir vielleicht beim Übernehmen des Daseins uns überheben". (التشديد من عندي)

[421] مستشهد من كتاب:

O. SPENGLER, Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, Beck, München 1933, p. 32. „Das erhoffte Leben in Glück, Frieden, ohne Gefahr, in breitem Behagen ist langweilig, greisenhaft und ist außerdem nur denkbar, nicht möglich. An dieser Tatsache, an der Wirklichkeit der Geschichte, scheitert jede Ideologie".

[422] أورده،

G. SCHNEEBERGER, Nachlese zu Heidegger, ibid, p.14

[423] لوسوردو، ن، م.

[424] M. HEIDEGGER, Beitrage zur Philosophie, op. cit, p. 54.



لكن في مقابل هذا الثناء المفرط على الإقدام والشجاعة وواجب السلاح، فإن هايدغر يسحب من المُفكّر الأرضية التي تجعل منه مفكرا، أعني حريته. ليست هناك حرّية للمفكر، بالنسبة لهايدغر، وعموما الحرية بمعناها الديمقراطي هي مفهوم غريب عنه، لا يدخل في مجال فلسفته ولا يجد مكانه فيها: المثقف عليه أن يكون ملتزما قوميا في صُلب تراثه الخصوصي ومنسجما كلّيا مع مجموعته التي نشأ فيها أو لا يكون. وهذا هو مغزى مشروعه النظري والسياسي في سنة ١٩٣٣، الذي بيّنه في نظريته اللافلسفية، والتي يتفادى التعريج عليها أحباؤه أو يعملون على طمس معناها، أعني: "واجب العمل" (Arbeitsdienst) و "واجب السلاح" (Wehrdienst) المفروضان على كلّ من المدرسين والطلبة على حدّ سواء.

كل فرد من أفراد الشعب الألماني هو عنصر مكوّن لوحدة صلبة من العمّال (Arbeiterstand)، ومتجذر في النسيج المكوّن للشعب أي الوجود الألماني (Deutsches Dasein).

١٦. الفلسفة ـ الفضيحة*

قد يتبادر للذهن بأن شبه العنوان "فلسفة ـ فضيحة" المنسوب إلى هايدغر هو ليس إلاّ واحدا من تلك العناوين الجارحة التي يُشهّر بها أعداء الفيلسوف في الصحف، أو في بعض مواقع إنترنت. لكن، لا هذا ولا ذاك، فعنوان المقال ومحتواه خرجا من أيدي فرانكو فولبي (Franco Volpi)، أحد حُذاق القوم من الاختصاصيين الإيطاليّين في فلسفة هايدغر، وله أعمال متألقة أشهرها كتاب "هايدغر وأرسطو" . لكن، ثقل المعطيات وخطورة الأحداث والمواقف، أخرجته من حالة الصمت وفرضت عليه القيام بموازنة نقدية للفيلسوف الذي وهب حياته لترجمة أعماله والتضلع في أفكاره. في هذا المقال لم يستطع الرجل أن يُخفي امتعاضه من توجهات هايدغر السياسية



ذكره،

D. LOSURDO, La comunità….p. 39.



وانعكاساتها على انتاجاته الفلسفية. لقد أورد في البداية قولة مأثورة عن ليو شتراوس (Leo Strauss) هذا نصّها: « هناك أمر مُحيّر جدًا الا وهو أنّ هايدغر هو أكبر مفكّر في وقتنا الحاضر»[425]. إلى ماذا يَرمز شتراوس، الفيلسوف اليهودي الذي هاجر إلى أمريكا هربا من القوانين العنصرية، بقولته تلك؟ في شبابه، عندما كان من المُعجبين بـماكس فيبر (Max Weber)، وبعد أن استمع، في فرايبورغ (Freiburg)، إلى درس من دروس هايدغر كتب إلى صديقه روزنزفايغ (Rosenzweig) قائلا: « فيبر، بالمقارنة مع هايدغر يبدو لي يَتيما من حيث الدّقّة والعمق والكفاءة». وفي مناسبة أخرى كتب إليه قائلا: « لقد استمعتُ إلى التأويل الذي عرضه هايدغر لبعض المقاطع من أرسطو، وبعد ذلك استمعت إلى فرنر ييغر (Werner Jaeger) في برلين حيث كان يُؤوّل نفس تلك النصوص: مبدأ الرّحمة يَجعلني أكتفي في مقارنتي بالإشارة إلى أنه ليس هناك وجه للمقارنة».

هذا شيء جميل وممكن، بشيء من التحفظ والاحتراز، المصادقة عليه ومجاراته، على الرغم من أنّ كاتب هذه السطور لديه بعض الشكوك في دقّة تأويلات هايدغر للنصّ الأرسطي وفي جدّتها المتفرّدة. لكن ماذا حدث فيما بعد؟ ولِمَ غيّر رأيه من النقيض إلى النقيض؟ من السهل على أي شخص اطّلع على حياة هايدغر والتزاماته السياسية أن يحدس ذلك. الصدمة الكبرى كانت سنة ١٩٣٣، عندما انخرط هايدغر في صفوف الحزب النازي، حينها « أرغم شتراوس على فتح عينيه، وأصبح واحدا من نقاده الصارمين».

أثناء دروسه التي ألقاها في جامعة شيكاغو، حينما يتحدّث عنه، كان يتفادى عن قصد ذكر اسمه، ومع ذلك كان يُنبّه طلبته مشيرا إلى أنه من السّخف أن نُغمض أعيننا امام أعماله أو أن نرفضها جملة وتفصيلا. « حقيقة هذه هي البليّة» (Proprio questo è il guaio) كما يقول فولبي (Volpi). فعلا، إذا اعترفنا مع شتراوس،

---

[425] F. VOLPI, Heidegger. Filosofia e Scandalo, in La Repubblica, 3 dicembre 2002 " Her is the great trouble: the only great thinker in our time is Heidegger".



بأنّ هايدغر كان أحد أعظم الفلاسفة المعاصرين، وبالتالي من القلائل الذين كانوا باستطاعتهم تقييم الأمور والحكم عليها، كيف يمكن أن نفسّر انضواءه تحت أكثر الدكتاتوريات رعبا في القرن العشرين؟ كيف يمكن لعقل نبيه أن يَسقط في غياهب ذاك الوحل؟ وما هي النتائج التي يجب أن نستخلصها حين نرغب في تقييم أعماله وتأثيراتها اللاحقة؟

هذه التساؤلات يطرحها فرانكو فولبي بمناسبة الكشف عن وثيقة هامّة جدّا لم تنشر من قبل في إيطاليا وهي درس ألقاه هايدغر في صيف ١٩٣٤، مباشرة بعد استقالته من مهمّة إدارة جامعة فرايبورغ. مَجلّة ميكروميغا (*MicroMega*) الإيطالية نشرت الدرس الهايدغاري كما نقلته هيلين فايس (Helene Weiss) إحدى الطالبات اللواتي تتلمذن على يدي هايدغر ولكنها لم تستطع الحصول على درجة الدكتوراه لأنها كانت يهودية.

على كلّ حال «النصّ مُخاتل وشائن» (il testo è intrigante e scandaloso) كما يقول فولبي؛ وينبغي التذكير هنا بأن هذا الحكم جاء من طرف أحد المختصين الضالعين في فلسفة هايدغر والذي ترجم تقريبا كلّ أعماله من الألمانية إلى الإيطالية، وهو رجل لا يُبدي أيّ احتراز مسبّق تجاه هايدغر، ولا يرفض رفضا ما قبليا فلسفته.

موضوع الدرس الذي ألقاه هايدغر هو 'المنطق' وقد كان فرصة لعودة العميد إلى كرسيّ تدريس الفلسفة والتفرّغ لها بعد تجربته الإصلاحية الفاشلة. وبتتبّعنا إيّاه درسا بعد درس، يقول فولبي، يمكننا أن نقيّم مدى صدق اعترافاته أمام لجنة التطهير بعد الحرب، وهل أنه ابتعد فعلا، مباشرة إثر تنحّيه من إدارة الجامعة، عن صفوف الحزب النازي.

في السجلّ الرسمي للجامعة، الدرس أعلِنَ عنه تحت عنوان: *الدولة والعلم*، ولكن صدفة غيّر الرجل موضوع الدرس، وهذا التغيير المفاجئ قد يوحي بتملّص من النظام الحاكم، لكن في الواقع، كما يؤكد على ذلك فولبي، الأشياء لم تكن على هذه



الشاكلة. تحت العنوان 'المنطق' الذي يبدو في الظاهر عنوانا محايدا، يتناول هايدغر مسائل مُحرِقَة (questioni scottanti). فعلا، هو ينطلق من زاوية فلسفية بحتة، لكن هدفه هو إحداث رجّة في المنطق التقليدي كي يتمّ تحديد جوهر الدازاين من خلال اللوغوس واللغة. الخاصية الأساسية التي تُميّز الدازاين هي اللغة نظرا لأنها تُمكّن من توطيد العلاقة بين الفرد وبين شعبه (عرقه)، وتُدمج حياته في المجموعة، بحيث أنها تُصالح بين الفرد ووطنه وتراثه؛ بين الإنسان وزمنه وتاريخه.

مفاهيم ثقيلة (concetti pesanti) مثل 'الشعب'، 'الروح'، 'اللغة'، 'العِرق' تجد لها منفذا في القاموس الفلسفي لهايدغر. لكن هناك أيضا تلميحات إلى الأحداث السياسية الراهنة. حينما أراد أن يشرح معنى التاريخ الأصيل، أخذ كمثال الزيارة الرسمية التي قام بها هتلر إلى روما: تحليق طائرة في الهواء هو حدث، ولكنه لا يمثّل في حدّ ذاته تاريخا، إلاّ أنه إذا أقلعت تلك الطائرة وعلى مَتنِها الزعيم (Führer) كي يَلتقي بزعيم آخر، موسلّيني، فهذا الحدث يَدخل بكلّ جدارة في التاريخ؛ لا بل الطائرة ذاتها يجب إعطاؤها قيمة متحفيّة.

هذه الكلمات وما ينجرّ عنها من مواقف سياسية منحازة جعلت فولبي يصرّح بأن « هايدغر لم يكن في قطيعة مع النظام النازي». أمر محيّر حقّا، ولكن فولبي يقول بأن هايدغر لم يكن حالة معزولة، وعلى الرغم من أن اسمه يُلوَّح به كمثال للعَمَاء السياسي مقرون بعمق فلسفي، فإنه لم يكن الوحيد في هذه المعمعة، ذلك لأنّ، في وقته، الجهل السياسي كان متفشّيا في صفوف أساتذة الفلسفة بالجامعات الألمانية. حالة هايدغر إذن، حسب فولبي، هي نموذج مُعَمّم ومتفشٍّ آنذاك يبلور فضيحة الانفصام بين الفلسفة وملكة الحكم السياسي السويّ.

وهذا الأمر يثير تساؤلا جدّيا: هل كان هناك خلل ما في الطريقة التي تعاملت بها الفلسفة الحديثة مع السياسة؟ هل يوجد نوع من القطيعة الحاجبة بين تدبير الفيلسوف المُتوحّد والحياة العامة؟ يقول فولبي بأن حتّا آرندت التي كانت أشدّ الناس وعيا بهذه



الإشكالية، اعتبرت أنّ الطاقة النظرية وملكة الحكم السياسي هما أمران متغايران (allotrie)، لا مُتجانسان (eterogenee)، وادّعت أسبقية الأولى على الثانية.

بخلاف فولبي أقول بأن شمولية العماء السياسي في صفوف أساتذة الجامعات لا يبرّر سقوط هايدغر في نفس أخطائهم ولا مسايرة النظام الديكتاتوري الأعمى في قليله أو كثيره. هذه الفرضية ليست إلاّ ذريعة من إحدى الذرائع التي اصطنعها أتباعه لفصم فلسفته عن تنظيره، وهي بيّنة من خلال كلام حنا آرندت الوارد أعلاه التي أخذت مثال هايدغر وعمّمته بل استنبطت منه مصادرة. أقول هذا على الرغم من أنها لم تتورّع في توجيه سهام نقدها اللاذع ضدّ هايدغر. لا يمكن لهذه الأطروحة، على أية حال، أن تُفسّر كيف عَمَد مثقفون وفنانون ورجال دين إلى التملّص من النظام ومعارضته بالفعل، الشيء الذي أدّى بالبعض منهم إلى قضاء النحب في المعتقلات وبالبعض الآخر، الأكثر حظًا، إلى ديار الهجرة.

وفولبي ذاته واع بأنّ اطروحة آرندت لا تكفي (non basta) لأن الخيار السياسي يرتكز هو ذاته على مسلّمات غير مُعلن عنها، أو غير مُفكّر فيها (حسب قاموس هايدغر) ولا يمكن أن يُميط عليها اللثام إلاّ الجهد النظري ذاته. المعضلة الكبرى، حسب فولبي، هي أن هايدغر كان جاهلا في ميدان السياسة بقدر ما كان مُبرّزا في الكشف عن الثاوي وراء الخطابات اللامفكر فيها. السؤال هو: لِمَ لم يُفعّل هايدغر طاقته النقديّة تلك؟ وما الذي منعه من إماطة اللثام عن الثاوي (اللامفكر فيه) وراء إيديولوجيا النازية؟ لم يبق أمامنا إلاّ جواب واحد، وكاتب هذه السطور يتحمّل مسؤوليته في هذه الإجابة، وهو أن هايدغر، سواء بتنظيره أو بأعماله، وجَد انسجاما تامًا مع تلك الإيديولوجيا وبالتالي توقفت عملية سبر اللامفكر فيه، ووجدت أخيرا مَكمَنها ومستقرها النهائي.



١٧. ضَرر الهايدغارية

الفلسفة إمّا أن تكون كلية شاملة أو لا تكون. مَن يتفلسف في نطاقه الضيّق ويكتفي بالتنظير في صلب ثقافة محدّدة فإنه يغامر بأن يسجن مؤبدا فكره، ويُقدّم الذريعة للشكّاك المناهضين كي يرفضوا أفكاره باعتبارها مُجرّد نزوات فرديّة لا تتقاسم همومها الإنسانية جمعاء. ولقد برهنتُ، من خلال النصوص أعلاه، أن تفكير هايدغر مُركَّز في مُجمله على قسط من الإنسانية، ولا يخرج من هموم الغرب ومن أطره الثقافية. هذه النظرة الإقصائية تُلمّحت من خلال طرحه لإشكالية الميتافيزيقا، لكنها في حقيقة الأمر حَكَمت أيضا تصوّره للفلسفة، وإن عوّضنا كلمة "ميتافيزيقا" بكلمة "فلسفة" فإن موقف هايدغر الإقصائي لن يتغيّر إطلاقا.

يكفي تصفّح نصه المتأخر بعنوان "ما الفلسفة؟" حتى نتيقّن من ثباته الدائم على نفس المنحى: القول بأن الفلسفة هي مسألة تخصّ العقل هو قول غير مُرضٍ[٤٢٦]؛ سؤال الفلسفة يَفرِض علينا إتباع طريق آخر، كي لا نتيه في التمثلات الاعتباطية الظرفية. الطريق هو مباشرة أمامنا، ولكنه خلفنا: كيف الجمع بين الاتجاهات المتعاكسة؟ الأمر سهل. لأن، بالنسبة لهايدغر، كلمة فلسفة تتكلّم اليونانية (Das Wort Philosophie spricht jetzt griechisch)، والكلمة اليونانية، فقط لأنها يونانية، هي منهاج وطريق، وبالتالي فإن هذا الطريق يتموقع، حسب مفارقات هايدغر، أمامنا وفي الوقت نفسه وراءنا. هايدغر يودّ أن يُعرّف مُستمعيه هذا الطريق (diesen Weg).

الفلسفة هي أوّلا وقبل كل شيء أمر يخصّ وجود العالم اليوناني، « ليس هذا فقط (Nicht nur das) الفلسفة تُحدِّد أيضا الأساس الصّميمي لتاريخنا الأوروبي

---

[426] M. HEIDEGGER, Qu'est-ce que la philosophie?, in M. Heidegger, Questions I et II, Gallimard, Paris 2003, p. 319. trad., it, Che cos'è la filosofia, a cura di Carlo Angelino, testo originale a fronte, Il Melangolo, Genova 1997.



الغربي[٤٢٧]». لا مجال للشكّ في هذه الحقيقة، فالتّعبير «فلسفة غربية ـ أوروبية» هو مجرّد تحصيل حاصل. الفلسفة هي بَوتقة مغلقة لا يدخل فيها ولا يخرج منها أي شيء: إنها اليونان، أوروبا أي الغرب وكفى. ونحن العرب؟ أين تراثنا الفلسفي الذي امتدّ لعدة قرون؟ أين الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد؟ أين الفلسفة الصينية والهندية؟ حسب أقوال هايدغر نحن والشعوب الأخرى في الدرك الأسفل، علينا أن نذرّ الغبار على رؤوسنا ونَنعَى لِحَظّنا التعيس الذي حَرَمنا من الولادة في الغرب.

أريد أن أنبّه القارئ إلى أن هايدغر قال كلاما من هذا القبيل، بأكثر حدة وأشدّ عنصرية في محاضرته بروما لسنة ١٩٣٦، أي في أوج الدكتاتورية الموسلينية وفي خضمّ الجوّ القاتم المخيم على أوروبّا والطغيان والقهر المفروض على كامل مستعمرات الغرب. في مثل هذا الجوّ ألقى هايدغر محاضرة في روما الفاشستية بعنوان " أوروبّا والفلسفة الألمانية[٤٢٨]". العنوان بمفرده إقصائي، وموضوع المحاضرة ينحصر منذ البداية في الفلسفة الألمانية لا يخرج منها. الفكر الفلسفي بالمعنى التقني للكلمة، حتى وإن برز تاريخيا عند أمة ما، فإن شموليته الثاوية فيه منذ البداية جعلته يُقلع عن قوميته ويَكتسِح كل الأمم الراغبة في المعرفة. فالعلم هو مطلب إنساني جوهري كما يقول أرسطو، وحب المعرفة هو كالطبيعة الثانية في الإنسان. كان على هايدغر كفيلسوف أن يَعي بهذه الشمولية وأن يُركّز على مهمة الفلسفة وأهدافها والقيم النظرية والعمليّة التي يمكن أن تُبثّها في الناس. مِن المفروض أن يكون الأمر كذلك لكن منذ البداية يُمَوقع خطابه في إطار ضيّق ويَكتفي بالنظر إلى الفلسفة من زاوية ألمانية بحتة تستنفذ، حسب زعمه، الفلسفة عامّة: « في هذه المناسبة سيُحَاوَل قول شيء ما عن الفلسفة الألمانية، وبالتالي عن الفلسفة ككلّ». ثمّ يضيف كعادته، طبقا لنظرته القيامية

---

[427] M. HEIDEGGER, Qu'est-ce que la philosophie ? ivi, p. 321. „Die φιλοσοφια bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländisch-europäischen Geschichte".

[٤٢٨] محاضرة ألقاها هايدغر بروما في ٨ أبريل ١٩٣٦ بمعهد القيصر غليوم (Kaiser-Wilhelm-Institut). الترجمة الإيطالية



العدوانية للشعوب: « إنّ وجودنا التاريخي يُجرِّب، بانزعاج ووضوح متناميين، كيف أن مستقبله محكوم بـإمّا أو (aut-aut): إمّا خلاص أوروبا أو تدميرها. لكن إمكانية الخلاص تفترض شرطين اثنين: ١) المحافظة على الشعوب الأوروبية من التأثير الآسيوي؛ ٢) تجاوز حالة الإنبتات والتجزئة التي هم عليها[٤٢٩]».

كل من اطّلع على الخطابات السياسية الرائجة في زمانه وفي عالمه إلاّ واستطاع بيُسر أن يُمَوقِع كلام هايدغر في سياقه التاريخي؛ لقد انجرّ مع الخطاب الشوفيني الإقصائي، واعتبَر الفلسفة حكرا على ألمانيا فقط. بعد عشرين سنة، وفي مدينة فرنسية كانت قد عانت من ويلات الدمار، وبعد أن وُضع في وطنه أمام مسؤوليته، ونال حظه من التأنيب، ها هو ذا يُعيد الكرّة، لا ليُصلح من أفكاره ويُهذّبها أو ليتملّص من جانبها القومي العنصري، بل ليُعيد تكريسها مرة أخرى. لقد انتهج نفس المسار الذي انتهجه قديما، ولم يحوّر إلاّ المواقع، أما الفكرة في حد ذاتها، فإن مغزاها ورهاناتها، تبقى ثابتة. فهو يركّز بشدّة على اليونان، ويُماهي بينهم وبين الغرب وأوروبا، ويجعل من الفلسفة حكرا عليهم.

وأظنّ أنه قد فعل ذلك لكي يُقصي من حلبة الإنتاج الفكري شعوب العالم أجمع، وخصوصا شعوب الشرق بما فيها العالم العربي الإسلامي. والدليل على ذلك أن العوْدة إلى جذور الفكر اليوناني، هي في جوهرها عودة إقصائية، من حيث أنها لا يمكن أن تكون، على كلّ حال، عنصر توحيد للإنسانية جمعاء، بل هي عامل تمييز واختلاف. هذا ما أكده هايدغر نفسه في درسه عن الشاعر الألماني هولدرلن: « اسم هيرقليطس » لا يعني « فكر إنسانية في ذاتها "Allerweltmenschheit an sich"

[429] M. HEIDEGGER, Europa und die deutsche Philosophie, Herausgegeben von Hans-Helmut Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993 (trad., it, a cura di Jan Bednarich, L'Europa e la filosofia, Marsilio, Venezia 1999, p. 21)



تشمل العالم بأسره. بل هي الاسم الذي يُعبّر عن قوّة خلاّقة للوجود التاريخي الغربي ـ الجرماني، في أوّل مواجهة له مع العنصر الآسيوي"[430].

حول هذا الصراع الملحمي بين الغرب والشرق، الذي قاد اليونانيين إلى التمركز في مستعمراتهم بآسيا الصغرى، وبناء استقلاليتهم الذاتية ووعيهم باختلافها عن الشرق، لم يفعل هايدغر إلاّ أن كرّر أقوال اليمين النازي ومنظريهم السياسيين (كارل شميت مثلا). « لا يجب أن ننسى ـ هكذا يكتب في سنة ١٩٣٧ ـ أن اليونانيّين لم يصبحوا ما كانوا عليه، بانغلاقهم في مكانهم، بل عن طريق المواجهة العسيرة والخلاّقة، ضد العنصر الأكثر غرابة عنهم والأكثر مناهضة لهم، العنصر الآسيوي، وصلوا إلى ذروة وحدتهم وعظمتهم التاريخية[431]». هايدغر يتبنّى هنا أطروحة مؤرخي القرن التاسع عشر التي تذهب إلى أن الصراع المفتوح مع الفرس، أي في أدبيات العنصريّين العرق الأكثر غرابة عنهم، مَكّن اليونان من الحيازة على استقلالهم والوعي بتناقضهم الجوهري مع البرابرة.

إذن العنصر الشرقي الآسيوي (كما رأينا أعلاه عند نيتشه) يبقى في ذهنية هايدغر النقيض الطبيعي لليوناني، أي للغربي وهذا الأمر يَهمّنا نحن العرب والمسلمين بالدرجة الأولى. أثناء دروسه على هولدرلن، التي ألقاها تقريبا في نفس الفترة التي ألقى فيها "مدخل إلى الميتافيزيقا"، بعد أن أعلن بأن «الزعيم» (Führer) يُحيل إلى عالم « أنصاف الآلهة » (Halbgötter) وبأن يكون أحدنا « زعيما » هو من « القدر » (Schicksal)، وبأن القدر هو اسم يَرمز إلى « أنصاف الآلهة » يُضيف ـ لِرَفع أيّ

---

430 M. HEIDEGGER, Hölderlins Hymnen „ Germanien“ und „ Der Rhein“, GA, vol. 39, p. 134. „ Der Name Heraklit ist nicht der Titel für eine lägst verflossene Philosophie der Griechen. Er ist ebenso wenig die Formel für das Denken einer Allerweltmenschheit an sich. Wohl aber ist es der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen“.

431 M. HEIDEGGER, Wege zum Aussprache, in GA, vol. 13, p. 21, cit., in D. LOSURDO, La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’ideologia della guerra, op., cit, p. 89.



ٱلتباس' يُقرّبه من الشرق الذي يعني به هنا العالم العربي الإسلامي ـ قائلا بأن القدر الذي يتحدّث عنه (هو وهولدرلن) ليس له علاقة بـٱلتصوّر الآسيوي للقدر (asiatische Vorstellung von Schicksal)، ذاك التصوّر الذي يَتمثّل القدر على أنه « الاضطراب (Dahintreibens) دون إرادة ودون وعي، في حتميّة خانقة، والتي تجرف [المرء] ببساطة (einfach dahinwälzend)، في خضمّ كلية (Allheit) الكينونة المنغلقة في ذاتها[٤٣٢]». هذا الصنف من التصوّر للقدر الذي يخص الذهنية الشرقية، تم دحضه قديما من طرف اليونانيين الذين هم النقيض الطبيعي لأهل الشرق.

لقد اختلطت تخميناته الشبه فلسفية بخياراته السياسية الشوفينية إلى حدّ أنه لا يدري ما يُجيب حينما يُسأل عن سبب انخراطه في صفوف الحزب النازي. التبرير الوحيد والدائم الذي قدّمه لتفسير التزامه بالنازية هو اهتمامه بخلاص الغرب، وبالتحديد بمركزه: « الإنسان الغربي »، « الدازاين الغربي » (abendländisches Dasein)، « القوة الروحية للدازاين »، « ضرورة التصدّي لمحاولة اجتثاث الغرب »، « التهديدات المُحدّقة بالغرب »، « تحقيق خلاصه »؛ هذا هو قاموس هايدغر العاطفي نحو الغرب والذي لازمه طوال حياته[٤٣٣].

---

[432] M. HEIDEGGER, Hölderlins Hymnen „ Germanien" und „ Der Rhein, op. cit, pp. 172 sg., e 210. „Nicht denkt der Dichter ‚Schicksal' im Sinne des ‚Fatums', der ‚Fatalität', womit ein Seyn im Sinne des willenlosen und unwissenden Dahintreibens in einem stumpfen, einfach sich fortwälzenden Verhängnis innerhalb der Allheit des in sich verschlossenen Seinden vorgestellt wird. Gerade diese, wie wir sagen können, asiatische Vorstellung von Schicksal ist im Denken Hölderlins schöpferisch überwunden. Eine erstmalige und in ihrer Art unwiederholbare Überwindung des asiatischen Fatums vollzog sich bei den Griechen".

[٤٣٣] انظر،

D. LOSURDO, La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra, pp. 89-92.



كم هو راهني هذا الخطاب، وكم هو خطير في راهنيته. أريد أن أستثير هنا حساسية الفلاسفة العرب وأدعوهم بكل صدق أن يتقاسموا معي الهموم النظرية والسياسية النابعة من تصورات من هذا القبيل، وأن يُفعّلوا طاقتهم النقدية كي يحدسوا مخاطرها المحدقة.

الفلسفة التي تقبلها العالم العربي قديما، واشتغل بها دون أية عقدة نقص، على الرغم من مأتاها اليوناني، هي، في نظر هايدغر إبداع قومي يوناني بحت. وأن تكون يونانية، حسب زعمه، لا يعني شيئا أكثر من أنّ: « الغرب وأوروبا، وهما فقط (und nur sie) في صميم صيرورتهما التاريخية (Geschichtsgang) الأصلية فلاسفة[434]». وهذا الأمر يُدعّمه ويبرهن عليه بروز وهيمنة العلوم، التي وَضعت بصماتها على كوكب الأرض بأكمله، وما كان ذلك ليتحقق لولا أن المسار التاريخي الأوروبي كان مسارا فلسفيا. إن التراث الفلسفي الذي ورثناه ـ يُضيف هايدغر ـ يَبقَى في حد ذاته تراثا فريدا من نوعه (einzigartig bleibt) وبالتالي وحيد المعنى.

ليس فقط موضوع سؤال "ما الفلسفة؟" هو يوناني من حيث المنشأ؛ إنه يوناني أيضا الضرب الذي يُطرح به هذا السؤال. ونحن أهل الغرب جميعا دون تخصيص، يقول هايدغر، ننتمي إلى ذلك الأصل، حتى وإن كُنا لم نَنطق ولو مرة واحدة في حياتنا بكلمة فلسفة. هذا يعني أن الإنسان الغربي يولد فيلسوفا حتى وإن كان أجهل الجهّال. لن أتوقّف عند هذه الترّهات.

السؤال ما الفلسفة لا يُرجَى من ورائه الوصول إلى معرفة ما، وبالتالي فهو لا يُلبّي أي اهتمام فيلولوجي تأريخي. إذن ما المغزى مِن طرح هذا السؤال ومن محاولة الإجابة عنه؟ هايدغر يُكرّر دون مَلل أطروحته المركزية التي تُمَثل الخيط الواصل في مجمل محاضرته. المغزى من السؤال والهدف الأوحد منه: « هو أنه سؤال تاريخي يُواجه

---

[434] M. HEIDEGGER, Qu'est-ce que la philosophie ?, in M. Heidegger, Questions I et II, p. 321.



مصيرنا. بل أكثر من ذلك: فهو ليس ّسؤالٌ، إنما هو السؤال التاريخي الذي يخصّ وجودنا الأوروبي الغربي[٤٣٥]».

إذا ما أسلمنا أنفسنا إلى المعنى الأصلي لسؤال ما الفلسفة؟، فإننا سنجد مُتجَها في مستقبل تاريخي. لقد وجدنا الطريق (wir haben einen Weg gefunden)؛ السؤال ـ سؤال الفلسفة ـ يَنقل الوجود اليوناني إلينا الآن، ويُورّثه الأجيال اللاحقة وهكذا إلى الأبد.

لقد انطلقنا من سؤال ماهية الفلسفة، وإن كان هذا السؤال نابعا من حالة إحراج فالفلسفة بما هي فلسفة تُصبح إشكالية (fragwürdig worden sein). كيف يمكن أن تغدو لنا الفلسفة إشكالية؟ هايدغر يجيب بأننا لا نستطيع أن نطرح سؤالا من هذا القبيل « إلاّ إذا ألقينا مسبقا نظرة على الفلسفة. ولأجل هذا من الضروري أن نَعرف مسبقا ما هي الفلسفة. هكذا نُدحَر في دور. و يبدو أن الفلسفة ذاتها هي هذا الدور[٤٣٦]».

لكن في حقيقة الأمر هذا الدّور المنطقيّ، هو دور مُفتَعل، وإذا سلّمنا به فإن كل المعرفة الإنسانية وكل العلوم، المَبنيّة على المعاينة والحدّ المنطقي، تغدو مستحيلة أصلا. ما معنى أنّ مَن يسأل عن شيء ما (الفلسفة مثلا) عليه أن يَعرف ما هو؟ الا يمكن لشخص أن يسأل ويُفتّش ويبحث لأنه لا يعرف مسبقا ذاك الشيء؟ ثم لماذا أعطى هايدغر في آخر محاضرته تعريفا للفلسفة؟ وكيف استطاع أن يُخرج نفسه من حلقة ذاك الدور؟ فعلا، لكي يتخلّص من أسر ذلك الدور اقتفى أثر الكلمات وحمّلها معانٍ قومية شوفينية: « الكلمة اليونانية φιλοσοφία هي التي تدلّنا على الاتجاه[٤٣٧]». لماذا الكلمة اليونانية فقط؟ يُجيب هايدغر، وهذه يعتبرها ملاحظة أساسية: «لأن اللغة

---

[435] Sie ist nicht „eine", sie ist die geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins
[436] Ibid, pp. 325-26.
[437] Ibid, p. 326.



اليونانية، ليست هي فقط، بكل بساطة، لغة مثل اللغات الأوروبية المعروفة. اللغة اليونانية، وهي فحسب، عقل/ خطاب (λογος)».

وإذا ما أصغينا إلى الكلمة اليونانية بآذان يونانية فسنجد أنفسنا مباشرة حذو الشيء ذاته، الذي هو أمامنا، وليس في مقابل مجرّد عبارة لفظيّة. وبناء على هذه المسلّمة فإن الجواب يسترسل مباشرة. فسؤال ما الفلسفة؟ « يتمثّل في استجابتنا إلى ما نتّجه نحوه الفلسفة. وهذا هو وجود الموجود»، الاستجابة تلك تجعلنا نُصغي إلى نداء الفلسفة كما تعقّلها اليونان. إذن التعريف الجامع المانع للفلسفة هو هذا: « الاستجابة المُتحمّلة شخصيًا والجارية والمتكلّمة حسب نداء وجود الموجود، هي الفلسفة[٤٣٨]».

لا يَهمّنا في نص هايدغر التعريف الغامض والشخصي جدًا للفلسفة، ما يَهمّنا أكثر هو تركيزه المبدئي على تلك الصفة المتفرّدة للفلسفة وجعلها خاصة فقط بالغرب وأوروبا، والزعم بأنّ مَن يتفكّر الفلسفة عليه أن يستمع إليها بآذان يونانية، يعني غربية. لقد كفّ التفكير عن أن يكون شموليا تواصليا، وأصبح مجرّد لعبة داخل عالم مخصوص ولغة معينة.

١٨. درس الهايدغارية

علَيّ أن أعترف بأن الشيء الذي استفزني من أفكار هايدغر المتفشّية في العديد من كتاباته، هو مطابقتها، سواء من حيث المضمون أو حتى من حيث الأسلوب واللهجة، لفكر اليمين الغربي، وللإرهاب الإسلامي. القومية الشوفينية الصاعدة في أوروبا وأمريكا؛ الفاشستية الإسلامية التي أخذت الآن تتحرّك بحرية وتكتسح جميع مجالات الحياة السياسية والثقافية، ثم الطائفية العنصرية هي المظاهر المفزعة في الوقت الراهن. إن هذه التيارات تتشابه في شعاراتها وأفكارها وبرامجها السياسية والايديولوجية، وقد حدّدوا أعداءهم في الداخل والخارج: العدوّ الذي يجب القضاء

[438] Ibid, p. 342.



عليه هو المختلف بجميع أشكاله (الأقليات والطوائف الدينية، الجنسمثليون، النقابيّون، العلمانيون...)، وفي الخارج شعوب العالم أجمع.

السؤال: ما ذنب هايدغر في المنعرجات السياسية الراهنة؟ وهل يتحمّل مسؤولية التصرفات العنصرية التي تحدث في الغرب أو الأعمال الإرهابية المروّعة التي يقترفها الإسلاميون؟ أجيب: في جزء كبير منها، وإذا ربطنا الأحداث ببعضها البعض، هايدغر يَتحمّل هو أيضا قسطا من المسؤولية على تفشي اليمين العنصري في الغرب. إن رجل السياسة ليس هو بالإنسان المعزول عن محيطه، فهو متجذر فيه ويخضع لتأثيراته المختلفة، وللتراث الثقافي الموروث. فإقصاء الآخر وازدراء الثقافات المغايرة والإعلاء من الشأن، هي مواقف رائجة منذ زمان في ذهنية اليمين الغربي (الإسلاميون بسبب ترسبات أربعة عشر قرنا من الدين العنصري)، وقليلون جدّا هم الناجون منها؛ ومن المؤسف أن هايدغر لم يكن من أولئك القلة الناجية. ماذا فعل ذاك الرجل بفكره وسيرة حياته لكي يُعارض التيار المتفشّي في الغرب، هذا إن كان واعيا بخطورته على التعايش السلمي بين البشر؟ لو سلّمنا جدلا بأنه من دعاة الأخوة والإنفتاح والمساواة والمحبة، فهو لم يفعل شيئا للتبشير بهذه القيم، بل إن نركيزه على الغرب وفقط على وسطه، أعني ألمانيا، ثمّ انضمامه إلى أشرس الدكتاتوريات اللاإنسانية على وجه الأرْض، وعدم معارضته لها سرّا أو جهرا، قد مكّن لذاك التيار العنصري الآن، ووفر له أسباب النهوض والتواصل من جديد.

لا أريد أن أكون قاسيا على هايدغر، ولا أنكر أن الرجل لازال يُمثّل، إلى الآن، نبراس كثير من الفلاسفة العرب المعاصرين، ما أطلبه منهم هو القيام بموازنة فلسفية نقدية لُمجمل أفكاره، دون اظهار ما هو صالح منها، وبَتر أو تغطية ما لا يليق بأخلاقيات التفلسف.

وبخصوص هذه النقطة، فإن الشكوك التي انتابتني منذ التعمّق في أعمال هايدغر، زادت ترسّخا حين اطلاعي على العمل الأخير الذي أنجزه في فرنسا إيمانويل فاي (E.



Faye)[٣٩]. وهو صوت خارج الجوقة، ناشز في جوّ ثقافي اكتسحته الهايدغارية وتغلغلت في جميع فلوله منذ أكثر من نصف قرن.

يقول فاي بأنه على ضوء نُشر أعمال هايدغر الكاملة ـ والتي هي متواصلة تباعا ـ فإن علاقته بالفلسفة تبدو لنا اليوم إشكالية. وقد دفعه صدور نصوص خطيرة، نُشرت في المجلد السادس عشر، تذهب أبعد من تلك التي نشرها شنيبرغ، إلى الفحص الجدّي في أعمال هايدغر. وبعد التعمق في جوانب عديدة من نصوصه اعترف بأنه صُدم حينما اكتشف أن هتلريّته لم تكن وليدة محاضرات وخطابات سياسية ظرفية، بل تُمثل الخيط الواصل في العديد من دروسه. ليس فقط كعميد، بل أيضا كمُدرّس للفلسفة، نذر هايدغر نفسه جسدا وروحا، للترويج إلى إيديولوجيا النازية. إن دلالة هذا المبحث النقدي لا يُمكن أن تُفهم دون الوعي بالحالة الراهنة التي هي عليها أعماله. الانطلاق يجب أن يتم ليس من النصوص والترجمات المنشورة في فرنسا طوال الخمسين سنة الماضية فحسب، والتي في غالب الأحيان ـ يقول فاي ـ شهدت تحريفات عديدة، لكن من الأعمال الكاملة التي هي بصدد الإعداد. هنا بالذات يُكتَشف، خلف عناوين تبدو في ظاهرها فلسفية، من قبيل: "المسألة الأساسية للفلسفة"؛ "ماهية الحقيقة"؛ "المنطق"، أن هايدغر لقّن طلبته التعاليم نفسها للهتلرية، بتصوراتها العنصرية والشعوبية (völkisch)، وإعلائها من العنصر الألماني، وعبادة الزعيم الأوحد، والمناداة بتلبية صوت الدم والأرض. نازية هايدغر إذن ـ حسب فاي ـ ليست محدودة في خطابات ظرفية، بل هي مَرسومة في قلب تعاليمه من سنة ١٩٣٣ إلى سنة ١٩٤٤. الإحراج الأكبر، هو أن هايدغر، عوضا أن يتخذ له مسافة من دروسه تلك، أضمر خطّة لنشرها في إطار مشروع الأعمال الكاملة التي وصلت اليوم إلى الجزء العشرين.

---

[٣٩] لقد حوصل فاي نتائج عمله في مقال تُرجم للإيطالية بعنوان: "الأسس النازية لأعمال هايدغر" والذي استقيتُ منه هذه المعلومات.

E. FAYE, I fondamenti nazisti dell'opera di Heidegger, in "Rivista di filosofia", vol. XCVII, n. 3 Dicembre 2006, pp. 439-56.



أردتُ إذن ـ يقول فاي ـ أن أرى إلى أي مدى تكتسح هذه الصيغة النازية نصوصه، فاكتشفتُ، فضلا عن الأجزاء التي ظهرت أخيرا، أن عددا من تلك التي لم تُنشر بعد تُسلّط ضوءا ساطعا على المسألة. النص الذي شدّ انتباهه، نظرا لتماديه إلى حدود بعيدة هو نصّ درسٍ، هيتلري بأتمّ معنى الكلمة، بعنوان "حول ماهية ومفاهيم: طبيعة، تاريخ، ودولة" (*Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*)، والذي تفحّصه فاي ونشَرَه جزئيا في كتابه "هايدغر إدخال النازية في الفلسفة"[440].

الغاية التي يصبو إليها الكاتب من وراء هذا العمل هي تعريف الجمهور بهذه النصوص، كي يَعي في النهاية بضرورة إعادة قراءة نقدية شاملة لأعمال هايدغر وأسُسها.

المسألة التي وجّهت بحثه لم تكن تتمحور، في البداية، حول نازية هايدغر أو مدى تسرّب النازية في أعماله، بل حول تصوره للإنسان. ولكن حينما اقترب من الأسس التي بنى عليها تصوره الأنثربولوجي، اكتشف أن أعماله مطبوعة بالنازية، ومن ذلك الحين بدا له مستحيلا بتر الإيديولوجيا من الفلسفة. فاي يطرح السؤال التالي: هل بمقدورنا أن نأخذ أعمال هايدغر ونُصنّفها في زمرتين: إلى اليمين أعماله ذات المحتوى النازي البحت، وإلى اليسار أعماله الفلسفية الخالصة؟ الجواب هو بالسلب. والسبب في ذلك هو أن مَن أقدَمَ على هكذا عمل فسيجد أمامه اعتراض صاحب تلك الأعمال نفسه، أعني هايدغر، الذي تصوَّر أعماله كوحدة غير قابلة للفصم. الكاتب يقول بأن هايدغر انتهز الفرصة لكي يُخرج أعماله الأكثر هتلريّة حينما يكون غير قادر على الإجابة عنها. وقد وضعها في قلب أعماله، دون تحفظ أو توبة، والأدهى من

[440] E. FAYE, Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 187- 246. « L'hitlérisme de Heidegger dans le séminaire Sur l'essence et les concepts de nature, d'histoire et d'Etat ».



ذلك، حسب فاي، أن هذا المُركّب من النصوص، هو إرثه الذي سيتركه للأجيال اللاحقة.

دراسته حول القومية الاشتراكية أقنعته بأنها ليست حزبا بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، بل هي من صنف الحركة (*Bewegung*) أكثر منه إيديولوجيا ثابتة. طبعا هذه الحركة متشبثة بنواة من العناصر القارّة: الشوفينية العنصرية، معاداة السامية، الاقتناع بأفضلية الروح الألماني ولغته، إرادة امتلاك المجال الحيوي عن طريق الاستعمار، إبادة الشعوب المعتبرة دون مستوى الإنسان الآري (الصيغة العربية من الحركات الإسلامية). لكن هذه الثوابت قد تخضع من حين لآخر إلى تمويهات وتغطيات، أو يُدفَع بها هنا وهناك بحسب الظروف وعلاقات القوة. والدليل على ذلك أن هتلر مثلا كان يُشدد في خطاباته الأولى على السلم في الوقت الذي كان لا يفكّر إلاّ في إعادة تسليح ألمانيا. هذه القُدرة التي تمتلكها الحركة على التأقلم في مُختلف الظروف، هي واقع يجب أخذه دائما بعين الاعتبار. هايدغر نفسه أثنى في درسه "مدخل إلى الميتافيزيقا" عن النازية من حيث هي حركة؛ في نهاية الأربعينات وفي رسالة بعث بها إلى يُونغر (Jünger) قال بأن الحركة تنتشر في السكون. (نسخة ألمانية من تقيّة المسلمين).

ولا يخلو من العدوى النازية حتى العمل النظري الأكثر شهرة في العالم، أعني "الوجود والزمان". لقد انطلق فاي في بحوثه عن هايدغر من فترة العشرينات، من محاضرة ألقاها سنة ١٩٢٥ بعنوان "الصراع الراهن من أجل نظرة تاريخية للعالم". ومن خلالها تراءت له العلاقة الفكرية التي تربط هايدغر بكُتّاب عنصريّين ما قبل نازيّين مثل إيريك روتهاكر، ألفريد بويملر، أوسكار بكّر، وحتى المُنظّر العنصري لودفيغ كلاوس، الذي اعترف أمامه هايدغر قائلا: « ما أعتقده في قرارة نفسي سأبوح به عندما أصبح أستاذا مُحاضرا».

في كتابه عن كانط لسنة ١٩٢٩ ـ يواصل فاي ـ هايدغر أعاد طرح سؤال «ما الإنسان؟» لكن في دروسه الموالية تغيّر السؤال وأصبح «مَن نحن؟». فما كان من



الجواب الذي قدّمه هايدغر إلاّ أن جاء على شكل قومي شوفيني: نحن الشعب الوحيد الذي بقي عنده تاريخ وقدر عرقي. وهذا الشعب يتصوّره هايدغر حقا حسب مقولات عنصرية أي، حسب المصطلحات التي استخدمتها النازية آنذاك، كـفصيلة (Stamm) وعرق (Rasse). المهمّة الراهنة، حسب هايدغر، هي إنجاز تحوّل شامل في كيان الإنسان الألماني وتأديبه طبقا للنظرة الجديدة للعالم التي يُلقنها هتلر عن طريق خطاباته.

ونظرا إلى أن "الوجود والزمان" يُركّز على مفهوم الشعب، والمصير الموحد، وأشياء أخرى مماثلة، يتساءل فاي: هل بإمكاننا التحدّث بجدّ عن منعرج سياسي عرضي لا يخدش قيمة "الوجود والزمان"؟ إذا كان الجواب بنعم، وهذا ما يراه أتباعه، فهو مرّة أخرى طريق مسدود لأنه يذهب ضدّ الإشارات الصريحة لهايدغر نفسه. ففي سنة ١٩٣٤ يشرح لتلاميذه أنّ « الانشغال ـ المصطلح المركزي في الوجود والزمان ـ هو شرط الإمكان لكي يستطيع المرء أن يُصبح كائنا سياسيا». في نفس هذه الفترة ـ بعد سنة من استحواذ الحركة النازية على الحكم ـ هايدغر أعرب عن أن الشعب الألماني مُوحّدا تحت زعامة القائد هتلر، يجد نفسه في موقع قرار أعظم من ذاك الذي كان سببا في نشأة الفلسفة عند اليونان. وذلك القرار ـ يُوضّح هايدغر ـ « كان قد قيل في كتابي *الوجود والزمان*. فهو إيمان يجب إظهاره من خلال التاريخ، ويخص بالتحديد التاريخ الروحي لشعبنا». النتيجة التي استخلصها فاي هي أن القاعدة التي ارتكز عليها فكر هايدغر ليست قاعدة فلسفية بل هي الإيمان بالسّموّ الأنطولوجي لشعب وفصيلة عرقية معينة دون سواها، لأن في قاموس النازيين كلمة "فولكيش (völkisch)"، تعني شعبا نقيا يتوحدان فيه الدم والعرق.

لكن أكثر من ذلك، أنه لو تمعّنا في الفقرات من "الوجود والزمان" التي تناولت مفاهيم الموت، والتاريخانية، والتضحية، والأبطال، والقدر الأصيل للدازاين، لأدركنا أن إيمانه كان يعتمل منذ سنة ١٩٢٧. ولرفع أي التباس فإن فاي يقول بأنه لا يريد الزعم بأن هايدغر أنتج فلسفة نازية، ما يريد التأكيد عليه هو أنه كمفكر لم يتوان من



استخدام عبارات فلسفية من قبيل "حقيقة الوجود" أو "جوهر الإنسان" لكي يُحمّلها أغراضا أخرى. مسألة الإنسان أصبحت عند هايدغر مسألة عِرقية، وبهذا المعنى يمكن ـ حسب فاي ـ التحدّث عن إرادة "إدخال النازية في الفلسفة".

الدروس التي نُشرت مؤخرا ـ مثل درسه التطبيقي لسنة ٣٣ ـ ٣٤ المخصص لمفهوم الدولة ـ هي حقا فضيحة. أمام جمع من الحاضرين، انتقاهم هو نفسه، مُرتدِين زيّ ميليشيا الـSA، هايدغر يلقي درسا تحت عنوان "تربية سياسية"، لغرض تكوين "نُبالة حاكمة" في خدمة الرايخ الثالث. لقد ركّز في هذه الدروس كل تعاليمه السابقة، ومزجها بقناعاته الإيمانية الجديدة فأنتج، كما يؤكد فاي درسا في السياسة الهتلرية: العلاقة بين الوجود والموجود يماهيها بالعلاقة بين الدولة والشعب، ويقول بأن الدولة بالنسبة لشعبها بمثابة الوجود بالنسبة للموجود. المهمّة هي العمل على بث إيروس دولة الزعيم هتلر في نفوس الشعب. وهذه الأفكار توازي ما جاء في الكتاب الأكثر نازية للمنظر السياسي كارل شميت، أي كتاب "الدولة، الحركة، الشعب"، حيث عمل هو أيضا على اختزال السياسة في مجرد علاقة حيّة، عنصرية، تجمع الزعيم وتُوحّده بشعبه. مُماهاة هايدغر للوجود مع الدولة الشعوبية (völkisch)، مع دولة الزعيم (Führer) هي مماهاة تامة وكاملة. فعلا، في ختام درسه يقول: « الدولة هي الواقع الأكثر واقعية الذي يجب أن يُضفي معنى جديدا، معنى أصيلا، على كامل الوجود». من الصعب، يُعلّق فاي، العثور على مدح أكثر جذرية للهيمنة المطلقة للدكتاتورية الهتلرية على النفوس: الإيمان الذي يتخلل درسه يقود إلى تحقير كامل للكائن البشري؛ وإلى جعله خانعا، روحا وجسدا، للزعامة الديكتاتورية.

وفي درس آخر لسنة ١٩٣٥ يكشف فاي أن هايدغر يتكهّن بأن الدولة النازية ستدوم لأكثر من مائة سنة. ومهمّته هو ـ حسب ما قرأه فاي ـ هي ضمان دوام الرايخ الثالث طوال هذه المدة الزمنية. في هذين الدرسين اللذين نشرهما فاي، هايدغر يشير صراحة إلى كارل شميت ومفهومه للسياسة. حسب رأيه، مقولة هذا الأخير بخصوص التمييز بين الصديق والعدوّ التي ينبغي أن تُسيّر عمل السياسي، ليست أصيلة بما فيه



الكفاية. السياسة حسب زعمه (بما في ذلك بعض مثقفي الهتلرية) يجب أن تقوم على الفرض الذاتي (Selbstbehauptung) لشعب ما، أو لعرق من الأعراق. ومع ذلك فهو لا يرفض مقولة الصديق العدوّ، إنها مجرّد تدقيق على نفس النهج الديكتاتوري العنصري، والدليل على ذلك أن هايدغر هو الذي دعا كارل شميت للمساهمة في نازية كلية الحقوق بجامعة فرايبورغ.

لكن في هذه الحوصلة الذاتية لكتابه، الفقرة الأكثر حرجا هي تلك التي تناولت إشكالية الانتقاء العنصري في سنوات ١٩٣٩ - ١٩٤٢ وهمّشت مفهوم الميتافيزيقا. يقول بأن بحوثه وتحليلاته لم تقف عند حد سنتي ٣٣ - ٣٥، على الرغم من أنه اعتبر تلك الفترة ذروة النازية عند هايدغر. لقد قادته تنقيباته إلى حقيقة أن السنوات ٣٩ - ٤٢ كانت أتعس وأحلك. وكما رأينا في مقال الهايدغاري الإيطالي، فرانكو فولبي، الذي أعرب فيه عن استغرابه من لهجة هايدغر العنصرية، فإن فاي أيضا وعلى نفس الأرضية، يقول بأن مواضيع مثل 'الانتقاء العرقي' و'فكرة العرق' تحوز على دور محوري وموجّه مثلما يتجلى ذلك من خلال دروسه عن نيتشه التي نشرت الآن كاملة، لا درسه الذي نشره في الستينات حيث عمل على فسخ كل العبارات والأفكار العنصرية. في نص لسنة ٣٩ - ٤٠ بعنوان كوينون (Koinon) وفي كتاباته عن يونغر التي ظهرت أخير، هايدغر وصل إلى حدّ القول بأن « الانتقاء العرقي هو ضرورة ميتافيزيقية» وأن « التفكير في العرق ينبع من تجربة الوجود كذات»، ولا يتوانى عن التحدث، في ذاك السياق، على « الجوهر الألماني الذي لم يُطَهَّر بعد». هذه، يعتبرها فاي، شكلا من أشكال التشريع للعنصرية النازية.

لكي نفهم فكر هايدغر في تلك الفترة لا يجب الرجوع إلى نصه عن نيتشه الصادر سنة ١٩٦١ لأنه حوّره وحذف منه الكثير من الفقرات المربكة، لكي يجعله مقبولا، لكن إلى دروسه المنشورة مؤخرا. « لقد اكتشفتُ - هكذا يقول فاي - أن درس ماي - جوان ١٩٤٠ عن 'العدمية الأوروبية'، الذي ألقاه عند اجتياح الجيش الألماني لفرنسا، اختتمه بالثناء على 'المكْنَكَة الكلية» - يعني على الفيرماخت (Wehrmacht)، وهذه



القوّة تُمثل حسب زعمه «عملا ميتافيزيقيا، دون شك، يتجاوز من حيث العمق حذف الفلسفة من التعليم». أن تُحذف الفلسفة من التعليم، فهذا حدث ثانوي أمام عظمة ميتافيزيقا المكَنَكة التي أتاحت لِفيَالق الفيرماخت سَحق الجيش الفرنسي. إن استعمال كلمة 'ميتافيزيقا' لوصف 'القوة العاصفية' لجيش الرايخ الثالث، أو للتعبير عن سياسة التمييز العنصري، هو ليس بالفلسفي البتة، بل سياسي، حربي، وفي كلمة واحدة، نازي.

الاستراتيجيا التي انتهجها هايدغر، والتي حازت نجاحا كبيرا، خصوصا في أوساط أتباعه الفرنسيين، تمثلت في قلب خطابه عن العدمية والميتافيزيقا بعد هزيمة النازية، وبالتحديد بعد ستالينغراد. هذا الانقلاب ـ حسب ما رآه فاي ـ هو المنعرج الوحيد والأصيل الذي أقدَم عليه هايدغر، وهو منعرج استراتيجي فقط، أما الباقي فهو كله خرافات وتمويه.

وحول فكرة العرق ذات الخطورة الكبيرة، يعود فاي مستشهدا بنص درسه عن ميتافيزيقا نيتشه، حيث يقول هايدغر: « فقط هناك حيث الذاتية اللامشروطة لإرادة القوة تصبح حقيقة الموجود في كليته فإن مبدأ تأسيس انتقاء عرقي، لا بمعنى تشكيل عرق يتطوّر من ذاته، بل فكر العرق الذي يعرف نفسه كذلك، يغدو ممكنا، يعني ميتافيزيقيا ضروري[441]». هذه الجملة الغامضة، يعمد فاي إلى إيضاحها كالتالي: بالنسبة لهايدغر كل الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى نيتشه، معتبَرة من طرفه كـ'ميتافيزيقا الذاتية' تصل إلى ذروتها في الانتقاء العرقي، والذي تم انجازه فعليا، بصفة جذرية، من طرف النازية. وبنفس النبرة، وفي الفترة ذاتها، هايدغر يكرر نفس الفكرة في مقالته كوينون (Koinon)' يحث يقدّم الانتقاء العرقي على أنه « نابع من تجربة

[441] M. HEIDEGGER, Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie, in Gesamtausgabe, vol. L., Frankfurt a. M., Klostermann, 1990; Zur Bestimmung der Philosophie, in Gesamtausgabe, vol. LVI/LVII, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987.



الوجود كذاتية[442]». لكن فاي يعترض ضد هذا التسويغ التاريخي الأنطولوجي للعنصرية النازية، ويعتبره غير مقبول مرّتين: الأولى لأنه يُلبّس كل الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت، بينما لا شيء يجمع صاحب التأملات، بفكرة العنصرية النازية؛ الثانية لأنه يُضفي على الانتقاء العرقي مشروعية فكرية بالتزامن مع إبادة اليهود البولنديين في الأراضي التي اجتاحتها جيوش الرايخ الثالث.

ثم إن فاي يشير إلى أن الفقرة من درسه عن نيتشه التي اقتطفت منها الجملة المبرّرة لفكرة العرق، هي ذات نبرة تقريرية خالية من أي تملّص أو روح نقدية، ولذلك فإن هايدغر يُدعّم ولا يدين « هذه هي النقطة المركزية التي أدركها جيّدا كورت فلاش (K. Flasch)[443]».

قد يعترض أتباع هايدغر بأن الفيلسوف كان مناهضا لإيديولوجيا الانتقاء البيولوجي التي تبنتها النازية، ومعارضته صريحة ومذكورة في كتابه عن نيتشه حينما قال: « كما أن إرادة القوة ليست مُتصوَّرة بعبارات بيولوجية، بل أنطولوجية، كذلك فإن فكر نيتشه عن العرق ليس له معنى بيولوجي، بل ميتافيزيقي[444]». اعتراض الخصوم هذا لا معنى له، لأننا نعلم أن الكتاب الذي نشره سنة ١٩٦١ خضع لمراجعة وبتر وإضافات. على كل حال هذه الجملة، التي يتشبّث بها أتباعه، غير موجودة في

---

[442] M. HEIDEGGER, Koinon. Zu Gang, in Gesamtausgabe, vol. LXIX, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998.

[443] E. FAYE, I fondamenti nazisti dell'opera di Heidegger, art., cit, p. 450.

الكاتب كورت فلاش الذي استشهد به فاي هو صاحب مقال نشره في 'سود دويتش ترايتونغ' بعنوان: [هايدغر] كان فيلسوفا قوميا اشتراكيا. حيث أكد قائلا: « في النص الهايدغاري لدروسه عن نيتشه في شتاء ١٩٤١ ـ ٤٢ نقرأ أن الانتقاء العرقي هو 'ضروري ميتافيزيقيا'. يمكننا أن نتناقش حول معنى 'ميتافيزيقيا ضروري' عند هايدغر. لكن من الأكيد أنها عبارة لا تحمل نبرة نقد للاشتراكية القومية».

K. FLASCH, Er war ein nationalsozialistischer Philosoph. Mit Emmanuel Fayes Buch gibt es eine neue, notwendige Debatte über den braunen Faden in Martin Heideggers Denken, „Süddeutsche Zeitung", 14 Juni 2005, p. 16. cit, in E. FAYE, art. cit, p. 450.

[444] M. HEIDEGGER, Nietzsche, cit, p. 309.



دروس ١٩٤١ عن نيتشه، والتي لم تُنشر إلاّ سنة ١٩٨٦. والأدهى من ذلك أن هذه الجملة المضافة عن قصد، والتي حاول بها تبرير العنصرية ميتافيزيقيا، كان قد عرّج عليها دريدا في لمحة ولم تستوقفه طويلا. لقد اكتفى بالتساؤل التالي: « إن فكرة العرق تُأوّل حسب النمط الميتافيزيقي وليس البيولوجي. هكذا بقلبه معنى التحديد، هل يُخفف أم يُصعّد من خطورة فكرة العرق هذه؟ (*Rassengedanke*). ميتافيزيقا العرق، هل هي أشد خطرا من طبائعية أو بيولوجية العرق؟[445]».

لكن عوضا عن المضي قدما فإن دريدا وضع حدا لتساؤلاته، وقال بأنها استراتيجيّا ملتبسة ويجب ترك المسألة معلقة. إلاّ أن فاي، على العكس من ذلك، يحاول تفسير هذه الإضافة البعدية ووضعها في إطارها الخاص: لكي يجعل هايدغر من أقواله حول الانتقاء العرقي مقبولة أراد الإيهام بأنه اتخذ له مسافة من العنصرية النازية، لكن حسب فاي، حتى من هذه الزاوية فهو لم يفلح، ولا يستطيع أن يقدّم لأتباعه أي أرضية صلبة لنزع تهمة التواطؤ عنه. فعلا، تحفظات هايدغر إزاء النزعة البيولوجية لا تعني إطلاقا موقف تملّصٍ من إيديولوجيا القومية الاشتراكية. ما ينقده من خلال ما أسماه "البيولوجيا الليبرالية" ليس الانتقائية النازية، بل الداروينية الأنجلوسكسونية، وهي مرفوضة لأنها ثمرة فكر ليبرالي ينطلق من الفرد وليس من المجموعة. النتيجة هي أن هايدغر لا يدحض، على الإطلاق، "البيولوجيا الجديدة" التي تقوم على مفاهيم مثل "عالم محيط (*Umwelt*)"، "شكل (*Gestalt*)" أو "موقف (*Haltung*)". ليست هذه المصطلحات في حد ذاتها هي موضع التساؤل، بل عملية تهميشها حينما تُدمَج في نظرة عرقية للإنسان. وهذه هي حالة مصطلح "عالم محيط" عند

---

[445] J. DERRIDA, Heidegger et la question, Paris, Flammarion 1990, p. 93 « De la même manière, la pensée de la race (Rassengedanke) s'interprète sur le mode métaphysique et non biologique. En inversant ainsi le sens de la détermination, Heidegger allège-t-il ou aggrave-t-il cette pensée de la race ? une métaphysique de la race, est-ce plus grave ou moins qu'un naturalisme ou un biologisme de la race ? De cette stratégie encore équivoque, laissons la question aussi suspendue ».



كتّاب مثل لودفيغ كـلاوس (L. Clauß) و يـاكوب أوكسـكول (J.Uexküll)؛ أو شكلٌ عنـد إرنيسـت يـونغر (E. Jünger)، أو موقـفٌ عنـد إيريـك روتهـاكر (E. Rothacker).

يجب أن نعلم، على كل حال، أن أطياف الآراء المتعارضة أحيانا في صلب الحركة النازية لا تُختزل كلها في الموقف البيولوجي: هتلر نفسه في الخطاب الذي ألقاه بمدينة نورنبرغ سنة ١٩٣٣ حدّد العرق من خلال الروح؛ هايـدغر مثـل الفيلسـوف النـازي آلفريـد بـويملر (A. Baeumler) يضـيف الـدم للفصـيلة (*Stamm*) وللعـرق (*Rasse*). وفي هذا الصدد فإن هايدغر يُثني على باوملر لتقديمه تأويلا غير بيولـوجي لنيتشه، وقد جاء هذا أثناء درس ينصح فيه الطلبة بالإطلاع علـى « التقـديم الرّصـين الذي قام به بويملر»، لنص نيتشه عن إرادة القوةْ وهو تقديم، يقول فـاي، لا يتحـدّث فيه بويملر إلاّ عن العرق. النتيجة التي استخلصها فاي هي أن مناقشة هايدغر لموضـوع البيولوجيا العرقية لا يمثل، بأي حال من الأحوال، دحضا للنازية بل إنه، على العكس من ذلك، أضفى على العنصرية الهتلرية شرف مكانة أنطولوجية، مُعليًا مـن شـأنها إلى حدٍّ لا يمكن لأي نظرية علمية أن تنافسها أو تدحضها.

أمام هذا السيل من النصوص الدامغة، قد يعترف أصحاب هايدغر عـن مضـض بهذه الحقائق، لكنهم يردّون بأن هذه المواقف والآراء قد تجاوزها الزمن، فهايدغر بعد الحرب أو قبل نهايتها بقليل، تخلى عن هذه التصورات العنصرية ولم يعد لها مكـان في مجال تفكيره. هيهات، مَن شـبّ على شيء شاب عليه. فعـلا، وكـأن هايـدغر محكـوم بتصوراته تلك إلى حدّ أنها غدت له بمثابة السجن المؤبّد. والدليل علـى ذلـك أن بعـد الحـرب، وخصوصـا في محاضـرة بـريمن (Bremen) لسـنة ١٩٤٩ تحـدّث فيهـا عـن الاكتساح الشامل للعدمية تحت هيمنة التقنية، ثم صرّح جهارا بأن الحـرب الأخـيرة لم تُقرّر شيئا، وقـال إن مكنكـة الفلاحـة هـي ومعـتقلات الإبـادة نفـس الشـيء (*das Selbe*). إذن، مسؤولية الجرائم النازية هنا وقع تذويبها وحلّها في عولمة هلامية، حيث دمار السنين المظلمة لا يقع على كاهل الجنون الإجرامي الذي اقترفه رهـط القيـادات



النازية، بل على الفلسفة الغربية الحديثة ككل، لأنها حسب زعمه مسؤولة عن فساد الأرض من طرف التقنية. هذه عودة، حسب فاي، إلى اللغة الضبابية الغير محددة، والمقرونة بدعوات انتظار "الإله الأخير" مع صَهرِ العدمية بالتقنية الكونية.

الحصيلة التي لا يُمكن تفاديها، هي أن هايدغر بتصرفه على هذا النحو، لا يُظهر أبدا تألّقَ «مفكّر عظيم» بل، على العكس من ذلك، إرادة خطيرة جدّا لتدمير الحقيقة التاريخية والفلسفية. وليس من سبيل الصدفة أن هذه الإرادة تمّ تلقفها من أحد تلاميذه الأوفياء، إرنيست نولته، للإجهاز على الحقائق التاريخية، وتكوين مدرسة لغرض تحقيق مراجعة تزييفية للتاريخ (révisionnisme)، أحد ممثليها الماهرين في فرنسا هو فرسوا فيديه.

الفلسفة غايتها الرفع بحالة وعي الإنسان، وليس العمل على تدميره. هايدغر، يقول فاي، عن طريق مبدأ الشعوبية (völkisch)، والعنصرية المصرّح بها علنا، يدمّر الإنسان في وجوده الذاتي. إنه ينسب إلى الفلسفة، زورا وبهتانا، مسؤولية المنعرجات التوتاليتارية في العصر الحديث: مبادئ التمييز العنصري التي بنى عليها هايدغر تعاليمه "الفلسفية"، مثل اتخاذ الآسيوي ـ الشرقي كنموذج العدو للغرب، ثم الدعوة للإبادة التامة (völlige Vernichtung) لهذا العدوّ، تجعلنا نشكّ في كونها فلسفة، لا بل هي محاولة لتدمير الفلسفة.

١٩. فرنسا الجريحة

قبل أن أختم هذا الفصل أودّ التعريج على مسألة كثيرا ما استوقفت العديد من المتابعين للتحولات الفكرية التي طرأت على أوروبا في الربع الأخير من القرن الماضي، أعني بالتحديد تغلغل الهايدغرية وانتشارها الكاسح في فرنسا. لماذا فرنسا هي البلد الوحيد في العالم الذي يتصارع فيه المثقفون بشراسة حول فكر هايدغر، وفي بعض الأحيان بشحنة كبيرة من الاستفزاز والحقد؟ كيف تسنّى لمثقفي ذاك البلد انتشال هايدغر من النسيان وإعادة تأهيله مرة أخرى؟ لقد طُرحت هذه الأسئلة على فرونسوا



فيديه في لقاء تلفزي جمعه بمثقفين آخرين ومن بينهم عمانويل فاي صاحب كتاب 'هايدغر إدخال النازية في الفلسفة'.

الهايدغاري فيديه انتهز هذه الفرصة لكي يجترّ خطابه القومي الشوفيني (نزعته القومية تتضارب مع قومية هايدغر حيث أن هذا الأخير لا يُخفي احتقاره للفرنسيين وللغتهم. هذا ما أكده في حواره الصحفي مع مجلّة 'دير شبيغل'، الذي نُشر بعد مماته). قلت إن فيديه طفق يتباهى بثقافته الفرنسية قائلا بأنه من الأهمية بمكان أن تكون فرنسا هي البلد الذي يدور فيه هذا النوع من النقاش ـ النزاع، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن فرنسا مازالت تنعم بحيوية فكرية راقية، ومازال مفكروها يهتمون بإشكاليات مصيرية وعميقة. وأهمية هذه الحيوية الفكرية تكمن في أنها تضع موضع تساؤل نظرة معينة لمفهوم الحقيقة والفلسفة والفكر عموما، وهذا مؤشر لحركيّة دائمة.

بعد أن أفرغ جعبته من هذه العموميات وأمام نصوص هايدغاريّة دامغة عرضها عليه فاي، نصوص تُقطر عنصرية وذلك منذ سنة ١٩١٦، قال فيديه بأنه من الممكن جدًا (très possible) أن هايدغر كتب حماقة (une stupidité). الاعتراض: هو أن الحماقات لم تبق محصورة في تلك الفترة بل تواصلت تباعا في مجمل نصوصه تقريبا. في 'مدخل إلى الميتافيزيقا' مثلا يقول بأن « دولة ما، تتمثل في أن الشرطي يوقف مشبوها»، وشرطي هنا (Staatpolizei) يعني بها البوليس السري (Gestapo)، هذا الكلام قاله في سنة ١٩٣٥، أهذه حماقة أخرى، أم ترجمة خاطئة؟ إذا استخدمنا سياسة الحماقة فلن نخلص إلى أي نتيجة ومن المحتمل أن يفقد النقاش أي هدف جدي ولن نجد أي مخرج آمن، لأن السلسة ستتواصل إلى ما لانهاية، ولا ندري أين تبدأ وأين تنتهي الحماقات.

أمام هذه الاعتراضات فيديه غيّر الاستراتيجية الدفاعية وحوّر المصطلحات المستخدَمة بحيث تحوّلت الحماقات هذه المرّة إلى خطأ في التقييم ' erreur d'appréciation' والتي، على كل حال، تفطّن لها هايدغر في الحين (بعد سنة كاملة



من العمادة) وتملّص من التزامه السابق تماما. هذا غير صحيح لأن في سنة ١٩٣٥ تحدّث عن فِرَق الموت الـ (SS) كنموذج لبناء المجتمع العضوي، في الوقت الذي كان فيه أفراد من تلك الفرقة حاضرين في قاعة التدريس.

السياق التاريخي هنا هو الحل الثالث. فعلا حسب زعم فيديه يجب أن نذهب ونرى ماذا كان يدور في تلك الفترة، وما هي التحركات الشعبية المساوقة، والظروف السياسية المتحكمة فيها. أو بعبارة أخرى أن نُموقع الخطابات في سياقها، كي ندرك معانيها الصحيحة.

أمر يدعو للشفقة حقا: هذا الرجل منذ أكثر من ثلاثين عاما وهو يَسِير ضد التيار، وكأنه فقد الوعي بالواقع أو يعيش في عالم آخر؛ النصوص والشهادات غير ملزمة ولا تأثير لها عليه، لأنه متشبث بموقعه الإيديولوجي ولم يتزحزح عنه قيد أنملة. وأراهن على أن القارئ سوف لن يُصدم إن قرأ، أو سمع التبرير الرابع: « إن طبيعة علاقة هايدغر بالنظام النازي كانت طبيعة مُعارَضة فلسفية (opposition philosophique)». هذا على الرغم من انضمامه العلني، وعلى الرغم من أنه لم يكن مرة واحدة عدوّا صريحا للنظام النازي ولا كان في لائحة المقاومين للرايخ الثالث، ولا حتى انبرى بالصمت مثل زميله ياسبرس. ثم كيف نفسر تلك النصوص الصريحة التي يدعو فيها إلى أن يكون العرق الألماني هو العرق المهيمن في العالم. أليست منبطحة على نصوص هتلر في 'كفاحي' حيث يدعو إلى تحقيق الأغراض نفسها. مرة أخرى، فيديه راوغ وقال بأن في هذا الخطاب هناك خليط من الكلام كل شيء يحيل فيه إلى آخر، أما تأويلات النقاد فهي طريقة في القراءة تسمى قراءة رديئة (lexio pessima). كل كتابات هايدغر التي ظهرت في عهد الحكم النازي يجب قراءتها بين السطور، حيث هناك، أي بين السطور الغير المرئية، يكمن جوهر تعاليمه وليس في السطور الظاهرة والمرئية.

الكتابة بين السطور هي التهافت بعينه، وإن أصبحت عادة دائبة فهي، من وجهة نظر أخلاقية، تحريض على النفاق لا غير. ليست هي بقانون عام يُسيّر عمل المثقف



ولا ينبغي لها أن تحل محل الوضوح والصراحة. سياسة التقيّة هذه تخذل المثقفين المناضلين، هذا إن لم تتخلّ عنهم وتحط من نضالاتهم. إنها تفسخ ذاكرة العديد من المفكرين الصادقين مع ضميرهم والمتشبثين بمهمتهم التنويرية أولئك الذين رفضوا الانصياع إلى الهتلرية أو، إذا انتقلنا إلى عالمنا الراهن، تخذل مثقفي دول العالم العربي المعروفة أنظمته بقمعها وشراستها ضد التفكير النقدي الحر[٤٤٦]. لو أنهم اتبعوا سياسة الكتابة بين السطور، كما يدعي فيدييه، لما أنتجوا شيئا ذا معنى، ولما مكّنوا قراءهم من استيعاب أفكارهم واستثمارها لقراءة الواقع الراهن وفهم ديناميكيته. لكنهم كتبوا بشفافية وأعلنوا معارضتهم جهارا، أدانوا أعداء الديمقراطية وحقوق الإنسان مُعَرّضين أنفسهم للاضطهاد والسجن دون أن يَبيعوا أرواحهم لشياطين الديكتاتورية.

****

في ما يخصّ "فلسفة" هايدغر وأسسها النظريّة وسيرة حياته والتزاماته السياسية أكتفي بهذا القدر وأتمنى أن يكون القارئ قد استفاد شيئا ما مِن عملي هذا. وقَد لا أستفزّ إن أقدمتُ، على ضوء المعطيات التي سردتُها والتحاليل التي أوردتها، على الإدلاء بِحُكم قِيمي في حقّ فكر ذاك الرجل وفي استتباعات تعاليمه، وبالأخصّ منها توجّهاته الشوفينية وتعاليمه الحربيّة.

أقول إنّ الأفكار والتخمينات الهايدغارية ذات النزعة القوميّة العنصرية نُعتبرها، من وجهة نظرنا الآن وبمقياس فلسفي بحت، ضربا من الهذيان، وخارجة عن أدنى معايير الكتابة الفلسفية، بل قَصيّة عن أبسط القيم الإنسانية. تعاليم هايدغر السياسية

[٤٤٦] لقد أصبحت الآن هذه الديكتاتوريات الحامل الأخطر للايديولوجيا الدينية، وبدأت تتراجع رويدا رويدا عن مبادئ الانفتاح والعلمانية التي تم اكتسابها منذ فترة ما بعد الاستقلال. لقد أخطأوا في الحسبان ظانّين أنه بإحداث قنوات دينية وببث الأذان في الراديو والتلفاز يستطيعون سحب البساط من تحت أقدام الحركات الظلامية، وإدامة حكمهم إلى الأبد. هيهات، غاية الظلاميين هي واحدة ولن يتراجعوا عنها أبدا: الاستحواذ على السلطة والانفراد بها، ثم إثرها تُلغى كل القوانين المدنية، والأحوال الشخصية. لا حقوق إنسان، ولا يحزنون، بل حقوق الله وكفى.



والشبه فلسفية ليس لها ما يوزيها في وقتنا الحاضر إلاّ تعاليم الإسلام والمسلمين، لأنها تروّج، على شاكلة الإسلاميين، للقهر وللتعبئة الكلية ضدّ عدوّ شامل، عدوّ دون ملامح خاصة أو صفات واضحة تُميّزه، ولكن يمكن خلقه وإنشاؤه في كلّ لحظة وفي كلّ ظرف تقتضيه الأهواء والمصالح الذاتية. إنه خطاب تعبئة كارثي يُطبّقه الآن الصهاينة والأمريكان لشن حملاتهم ضد الشعوب الأخرى في أرجاء العالم مستعينين برهط الاسلاميين، كارهي البشر، الذين يغرفون من إيديولوجية دينهم الحربي. ومع ذلك، ورغم كل الضرر التي سببته للعالم العربي، فإن حملاتهم فاشلة، ميؤوس منها، وستبوء حتما بالهزيمة، لأن المقاومة قهرتهم وأفشلت مشاريعهم بصفة مزرية.

هايدغر، فيلسوف الوجود، مثوّر الفلسفة ومدمّر الميتافيزيقا، حسب أتباعه وأحبّائه، لم يتوان من كتابة تلك الأفكار ومن بسط تخميناته المدمّرة ـ في جميع مناحيها ـ ومن تكرارها بألوان شتى غرض إرساء مجموعة قوميّة مكتملة، موحّدة وغير مخترقة بالاختلاف والتعددية، مثلما يريد فعله الآن الإرهابيون المسلمون، سنّة وشيعة وهابيون وصفويون، في أرجاء الوطن العربي بتخطيط واع ومحكم من طرف الأمريكان والصهاينة: والتجربة أثبتت أن تلك كانت أمّ الكوارث على من نظّر لها وروّجها من المفكّرين، وعلى من حققها في الواقع، وبالأخصّ على من نُفذت فيه.

فلسفة هايدغر هي فلسفة تعيسة لأنها تحصر الإنسان في بَوتقة من الكلمات الفضفاضة دون جدّة نظرية تُذكر، وهي أيضا مُخيّبة للآمال لأن مَدارها ومَركزها هو الوجود، الذي لا يقول عنه شيئا واضحا ومستقرّا ولا يُخبر قارئه بفكرة موجهة للمسك بمعناه، بل إن القارئ الصبور، في كل مَرّة استكان فيها إلى فكرة ما، يَسحب من تحته البساط ويتركه في عماء الكلمات. هذا الإنطباع يتقاسمه نقاد هايدغر وأتباعه على حد سواء، فيلفريد فرانتسن، قال بأن «أي تحديد واضح لما يَعنيه هايدغر فعليا بـ"وجودْ هو، في الحالة الراهنة، أمر مستحيل[٤٤٧]».

---

[٤٤٧] ذكره:



ولكن خيبة الأمل القصوى تكمن فيما لم يعترف به هايدغر صراحة، ولكن قال عنه كثيرا من الأشياء بقيت شاهدة عليه مدى التاريخ، أي انضمامه للديكتاتورية وتعبيره عن مقولاتها وتبنّيه مشروعها، فضلا عمّا كان ثاويا في خطابه من فكر قومي حاقد وكاره للبشر. وهي تركة ما زالت تستهوي الآن العديد من المُنظّرين العنصريين المعادين للمهاجرين في كثير من البلدان الأوروبية.

هايدغر، بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة، هو فيلسوف ميّت، لا لأنه مات وانقضى فيزيائيا، بل لأن تفكيره لا يُقدّم شيئا للفلسفة ولا لِطَالبي الفكر الجدّي، ولا للراغبين في التوصّل إلى حقيقة ما في هذا العالم.

وبالنسبة للمتعطّشين للفكر الفلسفي الجدي، وللراغبين في الغوص في زخم المعضلات والنقد والتحليل، أنصحهم بالاطلاع على "القاموس التاريخي الفلسفي" لبيار بايل (Pierre Bayle) والمقارنة بين تأويلاته الجدية للفلاسفة اليونانيين القدامى والتأويلات الخيالية لهايدغر[٤٤٨]. يكفي أن يكون تأويل هايدغر مرتكز على فكرة اللامفكر فيه، وعلى الترجمة المحرّفة عمدا، وعلى التأويلات الخيالية والعنصرية، حتى

G. STEINER, Heidegger, William Collins Sons & Co. Ltd, 1978 (trad., it, Heidegger, a cura di D. Zazzi, Modadori, Milano 1990, p. 180)

[٤٤٨] ولكي لا اتجنى على أحد أودّ أن ادعّم قولي هذا بما استنتجه أحد حذاق القوم من المختصين في الفلسفة اليونانية القديمة، جونثان بارنس، بعد أن تتبّع بكدّ تحليلات هايدغر في نصه عن تصوّر أفلاطون للحقيقة. بارنس قال بصراحته المعهودة: « النظرية العامة التي قدمها هايدغر خاطئة. الأطروحة السيمانطيقية لا يمكن تبريرها. الأطروحة التأريخية، التي تعطينا نظرة عن تاريخ اللغة اليونانية، ليست مُبرّرة بالمرة. الأطروحة التأويلية، التي تمثل قلب المحاولة وتريد تأويل الجمهورية، لا يمكن أن تكون صحيحة. إضافة إلى ذلك فإن الأخطاء التي يقترفها هايدغر ليست مهمّة ولا مثمرة، لأنها ترتكز إما على عدم فهم فجّ إزاء نص أفلاطون، أو على خيال كاتبها. هايدغر لا يعرض علينا أية فكرة صادمة أو خصبة، والتي حتى وإن كانت خاطئة، يمكن أن تستثيرنا لاكتشاف حقائق أخرى. هناك خلط. هناك أخطاء سطحية. لا توجد أشياء مهمّة». ثم يضيف بلغة تبدو صادمة لأتباعه بأن نص هايدغر «لا يستحق عناء القراءة ـ إلاّ لستعماله كأنموذج للعمق الكاذب والخيال الخاوي». انظر:

J. BARNES, Heidegger spéléologue, in « Revue de métaphysique et morale » 1990, n. 2, pp. 173-195. Cit, p.190.



نتيقن من أن مطلب الدقة والحقيقة هما بعيدان عنه بعد السماء عن الأرض. فالحقيقة بالنسبة إليه وإلى نيتشه هي مَرض خطير لا بدّ من معالجة الناس منه.

وإن بَقي مِن هايدغر شيء، ولا بد أن يَبقى، فهو ليس إلاّ مِثالا لكيف يمكن أن يَعبث بالفلسفة رجل اختلطت تخميناته بروح الشوفينية والديكتاتورية، وكيف يُمكن له أن يُخدّر العقول ويَسُوق وراءه أتباعا مُطيعين في كلّ الأمصار.

التخلص من هذا الرجل، بِنَقد أفكاره وتفكيك خطاباته، هو واجب فلسفي وأخلاقي، والحسم النهائي معه ومع تهميشه للفلسفه وللتفكير الجدّي ككلّ، هو اختيار للبقاء في الفلسفة وتحمّل جُهد المفهوم.

٢٠. ملحة الوداع

التشهير بالفلاسفة ليس هو بالشيء الجميل ولا بالجدي إطلاقا في ميدان الفكر، ولكن إذا وصل الشيء إلى حدّه، كما يقول المثل العربي، انقلب إلى ضدّه. كيف لا يُصيبنا الاستياء، وربّما الغثيان، من فيلسوف يقول بأن اللغة هي التي تتكلم في الإنسان وليس الإنسان هو الذي يُعبّر عن طريق اللغة. مُلحَة الوداع استقيتُها من أحد الكتّاب الجدّيين والملتزمين بهموم البشر، في عالم يَخضع كليا إلى الإرهاب الإسلامي وجور النظام الرأسمالي الاستعماري. أنا قلتُ بأنه ينبغي التخلص من هايدغر، أما الكاتب الإيطالي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك وقال بشيء من السخرية: « يَجب علينا أن نقذف بمن أخلصنا إلى المقذوفية، ولنَهْجُر مَوضِع هايدغر ... ولنُمَوقِعه في التخلّي والنسيان. لكن، لُمريديه نتمنّى لهم مُسهِلَ العقل، الترياق الوحيد لمن يَتعاطى ويُروّج تعاليم متهافتة من هذا القبيل[٤٤٩]».

[449] L. PARINETTO, Gettare Heidegger, Mimesis, Milano 2002, 117.



III

فوكو المجنون




مكتبة
الفكر الجديد

فوكو المجنون

ميشال فيلسوف وعالم نفس ومؤرّخ وناقد أدبي: لقد جمع الرجل في شخصه خصال المثقّف متعدّد الاختصاصات ذي الاهتمامات النظريّة الواسعة والالتزام العملي الجريء. وقد امتدّت بحوثه لتشمل حقول علمية شتّى: مِن الطبّ النفسي، إلى الطب النظري، إلى تاريخ الجنون إلى علم الاجتماع والنظرية السياسية وطريقة التعامل مع الجسد والجنس، والعلاقة بين المعرفة والسلطة وانعكاساتها على مفهوم الحقيقة، والعقل ودوره في توجيه السلوك الإنساني.

ولكن في كل هذه المجالات فإن أفكار فوكو جُوبهت بمعارضة شديدة من طرف الاختصاصيين في العلوم الإنسانية، والفلاسفة والسياسيين. البعض مِنهم ارتاب من جدّية أطروحاته الفكرية، وآخرون ذهبوا إلى حدّ اعتباره سفسطائيًا حديثا يُروّج للعدمية ويَعْمَد، لافتتان قرّائه، بإغراقهم في سيْل مِن الخطابة الجوفاء مُتفاديا التعمّق الجدّي ومُضحّيا بالدّقة العلمية[٥٠]. المُثبِطّون في أحكامهم اتهموه بمناهضة حقوق الإنسان، وهناك من اعتبر الكلمات والأشياء دليلا على انحطاط ثقافي خطير، بل على تَمَظهُر لإيديولوجيا اللاعقل في أشرس معانيها. أحد الأطباء النفسانيين وازى بين صفحات الكلمات والأشياء، وكتاب هتلر كفاحي[٥١].

المُنظّرون الأخلاقيون طالبوه بمعايير وقواعد واضحة لتبرير حملته المتواصلة ضدّ الأخلاق والسلطة؛ المؤرخون تساءلوا عن المبادئ التي استعملها في انتقائه للأحداث

---

[٥٠] لقد وصف فوكو نفسه هذا الانطباع الذي يحوم في بعض الدوائر الثقافية، حول أعماله حيث قال بأن البعض ينظُرون إليه على أنه إنسان خطير، لأنه لا عقلاني، عدمي. ميشال فوكو، أقوال وكتابات ٢، ص، ١٦٠٠.

"Pour eux, je suis un homme dangereux…un irrationaliste, un nihiliste"

[٥١] هذه المعلومة أوردها جيل دولوز في كتابه عن فوكو:

G. DELEUZE, Foucault, Paris, Minuit 2004, p. 11. « D'autres qui prennent leur bêtise pour un mot d'esprit, disent que c'est un suppôt d'Hitler ; ou du moins qu'il offense aux droits de l'homme (on ne lui pardonne pas d'avoir annoncé la « mort de l'homme ») ».



وتطويعها لأغراضه النظريّة، والمنظّرون السياسيون ذوي التوجّه الليبرالي شعروا بامتعاض وذعر من النتائج السياسية لنظرياته، في الوقت الذي احتدّ فيه النقاش بين الفلاسفة على مدى انسجام فوكو الفكري.

لقد تنبّأ في يوم ما بأن يكون القرن الحالي هو قرنا دولوزيا، نسبة إلى زميله الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز. لكن نبوءته لم تتحقق لا جزئيا ولا كليا، وما عدا البلدان الفرنكوفونية، دولوز ليس له هذا الحضور المكثف والطاغي في الدراسات الفلسفية الحديثة. وربّما قد تكون هذه احدى المجازفات الفكرية، والمبالغات الصادمة التي اشتهر بها فوكو، حين الحديث عن الرجال الذين يبجلهم. لقد فعل الشيء ذاته مع غلوكسمان، الذي شن حملة على المثقفين اليساريين واتهمهم بالتوطئ مع الستالينية[٤٥٢].

١. رسول ما بعد الحداثة

في إحدى دروسه حول أرسطو، قال هايدغر كلمته الشهيرة، بأن ما يجب معرفته عن حياة فيلسوف ما ـ أرسطو في هذا الشأن ـ هو أنه رجل وُلد وعَاش ومات.

وهذا، إلى حدّ ما شيء صائب لأن التنظير الفلسفي لا يجب أن يرتبط ارتباطا وثيقا بشخصيّة الفيلسوف ولا ينبغي أن تُشرّطه كلّيا ظروفه الحياتيّة أو نظرة زمانه للعالم. إن حُبست الفلسفة في الإطار الشخصي فإنها قد تفقد كثيرا من معناها الكلّي وتغدو تعبيرا عن نزوات فردية فاقدة لروحها الشموليّة ولكلّيتها التي ميّزتها دائما عن بقية التعابير الثقافية الأخرى.

أعتقد أن ميشال فوكو يدفعنا، بل يُحرّضنا على قراءة قسطٍ كبير من أعماله على أنها نابعة من صُلب تجاربه الشخصية. ولقد اعترف في آخر حياته بأنه ينتمي إلى ذاك الصنف من المفكرين الذين تختلط أفكارهم بتصرفاتهم، أو بالأحرى فإن كتاباته وبحوثه النظريّة هي انعكاس لما عاشه وجرّبه في حياته الشخصية. وهذا الاعتراف البيّن

---

452 M. FOUCAULT, La grande colère des faits, in Dits et écrits II, Paris, Gallimard, 2001, PP. 277- 281.



والمحيّر للغاية يُرْبكنا إلى حدّ بعيد لأنه ليس فَلتة من فلتاته المعتادة، بل قناعة راسخة فيه[453].

وقد أقرّ في بعض حواراته بأن مفتاح قراءة فيلسوف ما يَكمُن في دراسة سيرته الذاتية، واكتناه سلوكاته الحياتيّة وأخلاقياته العمليّة. في سنة ١٩٨٣ أعرب عن فكرة أن كاتبا مَا لا يخلق أعماله من خلال كتاباته فقط بل إن العمل الأكثر أهمية، في نهاية المطاف، هو الكاتب ذاته في صيرورة كتابة نصوصه. الحياة الخاصة للفرد ومُيولاته الجنسية مُترابطة أشدّ ما يكون عليه الترابط بإنتاجاته الأدبية: العمل الأدبي يشمل سواء الحياة في كلّيّتها، أو النصّ المكتوب ذاته.

الانجذاب نحو التجربة وما تحمله من زخم وِجْداني، تُسيِّر إنتاجات فوكو النظريّة وتتحكّم في مجراها. وقد صرّح، في يوم ما، لِكاتب سيرته، د. إيربون، قائلا : « في كلّ مرة أقدمتُ فيها على انجاز عمل نظري ما، كان ذلك على قاعدة من عناصر تجاربي الخاصة».

كل جزء من كتابات فوكو يمكن اعتباره، كما لو أنه شذرة من سيرة حياته الشخصية، تكشف عن خبايا طبيعته وعن ذكرياته البعيدة وتجاربه الراهنة. حسنا، ولكن ما هي النتائج على المستوى العِلمي لهذا الارتباط الوثيق بين النظرية البحتة والْممارسة الحياتية؟ حتى في هذا المجال فإنه لا شيء يمكن أن نستقيه مباشرة، وبصريح العبارة، مِن كتابات فوكو، لكن من خلال حواراته الصحفية فإن الرجل يقود قارئه إلى المسك بحقيقة أغراضه.

في حوار له مع المثقف الإيطالي دوتشو ترومبادوري (Duccio Trombadori) أعْرَب فوكو، دون مُواربة، عن تلك النتائج قائلا بأن أعماله لا تملك أرضية نظرية متواصلة ومُنسّقة، بل لا تخضع حتى لقاعدة منهجيّة ثابتة. هذا بالإضافة إلى أنه ليس

---

[453] M. FOUCAULT, Vérité, pouvoir et soi in, Id, Dits et écrits II, pp.1596-1602. « Chacun de mes livres représente une partie de mon histoire. Pour une raison ou une autre il m'a été donné d'éprouver ou de vivre ces choses



هناك من كتاب ألّفه لا يَحمل في طيّاته ثقل تجربة شخصية مباشرة مع موضوعاته، مثل الجنون، المستشفى العقلي، المرض وحتى الموت: « وبهذا المعنى أعتبر نفسي مُجرّبا أكثر مني مُنظّرا، لا أطوّر أنساقا استقرائية لتطبيقها على حقول مختلفة من البحث. حينما أكتُب، أفعل ذلك خصوصا لتغيير نفسي ولعدم التفكير في ذات الشيء الذي فكرتُ فيه سابقا[٤٥٤]».

لا أدري ما حَدا بفوكو إلى التفوّه بمثل هذه العبارات؛ يُمكن الثناء عليه لاعترافاته الجليّة ولصراحته الشفافة ولكني أعتبر، بجدّ، أن صدقه يعطي صورة واضحة نوعا ما عن فلسفته، وقد يختلجنا الشكّ حتى في كونه فيلسوف. فعلا، لقد رفض الرّجل هذه التسمية[٤٥٥] وقال بأنه مجرّد صُحفي (Je suis un journaliste).

فكرة العمل كـتجربة شخصبة تُوحي فعلا بأن صاحبها يرفض مسار البحث المُنسّق، بحيث أننا لا نعثر على إطار منهجي ثابت أو، على الأقل، لا يمكننا استمداد إشارات مَنهجية نستطيع من خلالها ربط المقدمات بالنتائج: « ليست هناك قاعدة ثابتة، نهائية، لكن سلسلة من الأفكار حول أعمال اكتمَلت، بإمكانها أن تساعدني على تحديد مواضيع أخرى ممكنة للبحث». الثابت على كل حال هو أن فوكو يفتقد للمنهج، بل إنه ضد فكرة المنهج ذاتها: « أنا لا أبني منهجا عاما، صالحا نهائيا لي

---

[454] D. TROMBADORI, Colloqui con Foucault, Castelvecchi, Roma 2005², p. 30.
انظر أيضا،

M. FOUCAULT, Dits et écrits. II, Paris, Gallimard 2001, pp. 860-914.

[٤٥٥] لقد سأله أحد الطلبة من جامعة لوس الجلس: «هل تعتبر نفسك فيلسوفا أم مؤرخا» فأجابه فوكو: «لا هذا ولا ذاك».

Ibid, p. 466. & p. 475. « Un étudiant : Vous considérez-vous comme un philosophe ou comme un historien ? M. Foucault : Ni l'un ni l'autre ».

وفي إحدى حواراته لسنة ١٩٨٢ قال بأنه ليس بكاتب ولا فيلسوف ولا حتى وجه من الوجوه الشهيرة في الحياة الثقافية: هو مدرس فحسب.

Ibid, Vérité, pouvoir et soi, p. 1586. « Je ne suis ni écrivain, ni un philosophe, ni une grande figure de la vie intellectuelle : je suis un enseignant ».



وللآخرين. ما أكتبه لا يفرض شيئا، لا عليّ ولا على الآخرين. في أقصى الحالات، هو ذو طبيعة أداتيّة وحالمة[456]».

مُحَاوِر فوكو لم يُصدّق ما سمعه. إنه أمر يدعو للاستغراب حقا، وفعلا الرجل لم يتمالك من توجيهه هذه الملاحظة ـ الاعتراض: « ما تقوله يؤكّد نشاز موقفك، وبمعنى ما، يُفسّر المصاعب التي جابهها نُقاد ومفسّرون وشرّاح لمحاولة تنسيق [أفكارك]، أو إضفائك مكانة محدّدة في مجال الفكر الفلسفي المعاصر[457]». كيف كانت إجابة فوكو؟ مرة أخرى إجابة استفزازية: « لكن أنا لا أعتبر نفسي فيلسوفا. ما أفعله ليس هو بضربٍ من ضروب التفلسف، ولا هو بالاقتراح على الآخرين بألاّ يفعلوها[458]». المبرر الوحيد الذي قدمه فوكو لتدعيم فكرة أنه ليس بفيلسوف، (وأريد التذكير هنا بأن نعت شخص ما بأنه فيلسوف أصبح تقريبا سُبّة بعد أن اطّلع المثقفون الباريسيون في الستينات على نصوص هايدغر التي دعا فيها للتّخلي عن الفلسفة)، أقول المبرر الذي قدمه فوكو بكل اعتزاز، هو أن الكُتّاب الذين تأثر بهم بعد سنوات التكوين الجامعي (من نيتشه إلى باطاي، مُرورا بكولوسوفسكي وبلانشو) لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق والمُؤسّساتي للكلمة؛ والشيء الذي فَتَنه فيهم هو غربتهم عن اصطناع الأنساق ومجافاتهم للفكر النسقي وذلك بسبب أنهم « منشغلون بالقيام بتجارب شخصية[459]».

وهذه التجارب تختلف عما يُنظِّر له المنهج الفينمينولوجي الذي يرغب دائما في إدراك معنى التجربة اليومية، لكي يعود ويُؤكد الدّور التأسيسي للذات، للأنا. لكن فوكو يرفض أي دور للذات المتعالية في اكتناه المعنى، ولا يريد أن يتجرّد من تجربته المتفرّدة المعاشة. فنيتشه، وباطاي وبلانشو، على عكس النهج الفينمينولوجي التأسيسي، يرغبون في الوصول، عن طريق التجربة « إلى تلك النقطة من الحياة الأكثر

[456] D. TROMBADORI, Colloqui con Foucault, Ibid, p. 31.
[457] Ibidem.
[458] Ibidem.
[459] Ibidem.



قُربا من استحالة العيش، أي إلى نقطتها الحدّية[460]». ولذلك فإن هذا الصنف من التجربة، لا يُدعّم الأنا، بل إن مهمّته هي افتكاك الذات من نفسها، لكي تصبح مغايرة، وتصل إلى حدّ انعدامها وانحلالها التام. الدرس الذي تعلّمه فوكو من هؤلاء الكتّاب يتلخص في فكرة نزع الذاتية: "تجربة حدّية" تُفتِّقه من ذاته، بحيث أن كُتبه، كما اعترف بذلك، بقدر ما هي رتيبة، مملّة ومتبحّرة، يقول بأنه قد « تصوّرها كتجارب موجّهة إلى نزعي من ذاتي، إلى الحؤول دوني ودون أن أكون نفس الشخص دائما[461]».

لكن انطلاقا من هذا الهمّ الذاتي التجريبي المعاش، ماذا تبقّى من مجال لمصداقية نتائج التحاليل المتوصّل إليها؟ ما هو معيار الحقيقة في هذا الصنف من التنظير؟ فوكو يستخدم في كتبه مجمل الترسانة النظرية الكلاسيكية من برهان منطقي، تقديم حجج نصية تاريخية، إحالات إلى مفسرين مبرزين، إقامة علاقة بين الأفكار والوقائع، ولكن كل هذه العملية، حسب رأيه، هي مجرّد خدعة، تمويه، ثمّ « مَن الذي فكّر يوما ما في فعل شيء مختلف عن التمويه؟[462]». هذا، تحديدا، ما فعله فوكو حيث يعترف بأنه لو أراد أن يُنجز عملا تاريخيا حول مؤسسات العلاج النفسي في أوروبا بين القرن السابع والتاسع عشر، لما كتب "تاريخ الجنون". المشكلة الأساسية ليست هي تلبية الأغراض العلمية للمؤرخين المحترفين. كلاّ، بل غرضه شيئا آخر، ألا وهو دعوته لنفسه ولمن يتوجّه لهم كي يُقيموا تجربة مع حالتهم الراهنة، مع ما هم عليه الآن: « إذن مع تجربة حداثتنا بحيث أنها تسمح لنا بالخروج منها ونحن قد تغيّرنا[463]».

لا نفهم كيف يمكن ربط هذه الصيرورة بمعيار الحقيقة؟ ما علاقة التحوّلات الذاتية المابعدية لأثر عمل ما بالحقيقة؟ عن هذه الأسئلة فوكو أجاب بتقديم مثال كتابه "تاريخ الجنون" وتأثيراته المتأخرة على وعي الناس. هذا الكتاب، حسب زعمه، أهمّيته

460 Ibid, p. 32.
461 Ibidem.
462 Ibid, p. 33.
463 Ibidem.



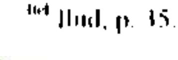
لا تكمن في الحقيقة التي قدّمها بل في التأثير الذي أحدثه وفي تغيير نظرة الناس لتجربة الجنون. والتجربة في حدّ ذاتها متعالية عن منطق الثنائيات، فهي ليست بصحيحة ولا خاطئة؛ هي دائما تمويه، شيء يُصطنَع، يوجد فقط بعد اختلاقه لا قبل « كذلك إذن هي العلاقة الصعبة مع الحقيقة، الصيغة التي تكون فيها هذه الأخيرة مُدمَجة في تجربة غير مرتبطة بها والتي، إلى حدّ ما، تُحطّمها[464] ».

لكن هذا تقييم ما بعدي من طرف فوكو لعمله؛ فبعد المأزق النظري الذي سقط فيه، والاعتراضات المحرجة التي قدمها المختصون، لم يجد له من مهرب إلاّ التركيز على الجانب العملي المفترض توليده. مبدئيا مَن يؤلف كتابا فإنه لا يفكر فيما سيُحدِثه في المستقبل، هو يقدّم عمله كدراسة علمية لظاهرة اجتماعية أو فيزيائية ما، قابلة للنقاش، للدحض أو للتأييد. لا أحد يستطيع أن يتنبّأ بمصير كتابه، لا أحد يقدر أن يراهن مسبقا على تأثيراته وإلاّ سيصبح نبيّا عوض أن يكون مجرّد باحث. التاريخ الأدبي يعلّمنا بأنه غالبا ما يمكث الكتاب على الرفوف، دون أن يكون له أثر مباشر على الوعي الجماعي، وهناك من الكتب التي لم تُعط أكلها إلاّ بعد وفاة أصحابها. المنهج العلمي يرفض، على كل حال، أن يُضحّي الكاتب بالدقة في التحليل والصرامة المنهجية لأغراض عَمَلية ولتكهنات قد تتحقق في المستقبل أو قد تموت في حينها.

فوكو وصف سارتر بأنه آخر المتنبئين، لأن دور المثقف الجديد هو استحداث أدوات وتقنيات تحليل، لفَهم الضروب المختلفة التي تتمظهر فيها السلطة. لكن اعتُرض عليه بأنه هو أيضا تقمّص دور المتنبّي، وأخذ يتكهّن بأحداث مستقبلية، وبالاستعمالات الممكنة التي ستخضع لها أفكاره. ردّ فوكو كان ردّا ساحقا: أنا صحفي.

---

[464] Ibid, p. 35.





٢. حياة القِناع

لقد عاش فوكو في فترة تاريخية هيمنت فيها الفلسفة الوجودية: **الوجود والعدم، والوجودية كإنسانوية، نقد العقل الجدلي** هي بعض المؤلفات التي تربّى عليها كثير مِن المثقفين الفرنسيين في فترة ما بعد الحرب. الالتزام السياسي ومعارضة الاستبداد والاستعمار، والدفاع عن الشرائح الضعيفة في المجتمع هي ما ميّز سارتر عن غيره من المفكرين. ولكن كلّ هذه الالتزامات لم تشفع له ولم تقه أبدا من النقد الهدّام الذي أتاه من المثقفين الشبان الذين نشؤوا على ربيبة نيتشه وتربّوا في عدمية هايدغر كما كان عليه الشأن بالنسبة لفوكو.

كان يعز على فوكو ترديد عبارة لـرينيه شار (René Char) يقول فيها: « طوّروا غرابتكم المشروعة»[٤٦٥]، وهي نصيحة ثمينة لأولئك الذين يَتوقون الاستقلال بأنفسهم ويرغبون في الخروج عن تشريطات المجتمع وبناء شخصيتهم كما يريدونها حتى وإن ذهبت ضدّ التيار السائد. وهذه العبارة، في معنى ما، مشروعة لأن لكلّ مِنّا أطواره الخاصّة وطبعه المتفرّد، ولكل فرد الحقّ في أن يمارس بحرّية خياراته وقناعاته الشخصيّة.

كل الذين خالطوا فوكو، عبّروا عن شعورهم بالحرج من شخصيته الملغزة العصية على الفهم والمتقلبة كثيرا. جورج دوميزيل (G.Dumézil) عالم الأديان الشهير وأحد الرجال القلائل الذين كانت لهم معرفة جيدة بفوكو قال فيه: « إنه كان يَرتدي أقنعة ويبدّلها باستمرار[٤٦٦]». وقد يكون هذا الأمر رذيلة إذا قِيس بمقياس أخلاقي

---

[٤٦٥] ذكره:

D. ERIBON, Michel Foucault (1926-1984), Paris, Flammarion 1991; p. 13 (Foucault aimait à utiliser cette formule de René Char : « Développer votre étrangeté légitime »).

[٤٦٦] ديديه إيريبون، ميشيل فوكو، م. س، ن. ص.

(« Il portait des masques, et il en changeait toujours », disait de lui Dumézil, qui le connaissait mieux que quiconque.



بحت، لأن ارتداء الأقنعة يعني التمويه والمراوغة والكذب. لكن من جهة أخرى إذا عاينّا الوقائع وسير الحياة يبدو، في نهاية المطاف، أنّ كلّ واحد مِنّا هو تقريبا نسخة شبيهة من فوكو: فعلا، مَن مِنّا لم يلبس أبدا قناعا في حياته ولو لبرهة من الزمن؟ ومن منا لم يَخضع في سيرورة حياته لتطوّرات في شخصيته، ولتغيرات في آرائه قد حملته من النقيض إلى النقيض؟ يكفي أن يمرّ أحدنا من طور الشباب إلى الكهولة حتى يتغيّر طبعه من الاندفاع الجامح والمعارضة القوية والاعتداد بالرأي إلى التريث في إصدار الأحكام والتحفظ في الرأي والتسامح مع الخصم. وهذه أمور طبيعية بالنسبة لتكوين وصيرورة الشخصية الإنسانية. لا يمكن الإلقاء باللائمة على فوكو لأجل أقنعته المتعدّدة والمتغيّرة باستمرار.

إلاّ أن التحولات المشروعة من الجانب السيكولوجي والأقنعة المغطية للشخصية، التي في غالب الأحيان لا يمكن تفاديها أو التملّص منها، تفقد من مشروعيتها حينما تمسّ مجال الفكر النظري. فعدم الالتزام بالمبادئ وتغييرها بحسب الأهواء، ثم الانقلابات المفاجئة لا تُسمّى قناعا بل تناقضا، وهو أمر مكروه وسلبي في ميدان العلم والفلسفة. القناع الشخصي إذا اجتاح ميدان التنظير البحت وأصبح قاعدة ثابتة ومنهجا مستقرّا، فسَيَفقِد مِن براءته الأوّليّة لأنه يؤدّي إلى عدم المصداقية الفكرية بالإضافة إلى أنه يُوري، في بعض مناحيه، عن تساهل لا تسمح به جدّية العلم، أو حتى عن ازدراء بالقارئ مُخلّ بأخلاقيات التواصل العلمي.

فوكو يُعرِب صراحة عن قناعاته المتحوّلة وعن عدم خضوعه لمنهجية مستقرّة وثابتة، وهذا قد يعكس بعضا من أقنعته المتعدّدة التي تحدَّث عنها دوميزيل، وتأثيرها حتى في انتاجاته النظرية، مع كل الاستتباعات التي تنعكس سلبيا على منهجيته وتحاليله الفلسفية. •

ثم يواصل الكاتب، بعد الاستشهاد بكلمة دوميزيل، قائلا بأنه في سرده لسيرة حياة فوكو، لم ينزع للكشف عن الوجه الحقيقي لفوكو: « تحت القناع يوجد دائما قناع آخر، ولا أعتقد بأن هناك وجها حقيقيا للشخصية بالإمكان العثور عليه وراء التبدّلات المستمرّة».



في لغة أدبية على شكل مونولوج مُشبّع بالخطابة الرنانة يورد فوكو في بداية كتابه 'حفريات المعرفة' كلاما يمكن لكلّ واحد من قرّائه أن يعترض به عليه: « ألست واثقا ممّا تقول؟ وهل ستُغيّر من جديد مواقفك، وتتجنب الجواب عن الأسئلة التي تُطرح عليك، بدعوى أنها تتضمّن اعتراضات لا تتّجه حقيقة، صوب المكان الذي تنطلق منه؟ هل تتأهّب مرة أخرى للقول بأنك لستَ ما يَدّعي الآخرون أنك هو؟ إنك لتهيّئ لنفسك منذ الآن المخرج الذي يساعدك في كتابك القادم، على أن تنبجس ثانية في موضع آخر مزدريا، كما هو شأنك الآن، ومجيبا باحتقار: لا، لا لست في المكان الذي ترصدونني وترقبونني فيه، بل أوجد هنا، حيث أنظر إليكم ساخرا. ماذا. أتعتقدون أني ساشرع في كتابة كلّ تلك الأتراح والأفراح، أتظنون أني ساصرّ على ذلك، مطأطأ الرأس، إذا لم أسارع لأخطّ، بيد محمومة، المتاهة التي أخاطر فيها بنفسي، وأغير وجه ما أقوله وأفتح له خلفيات غامضية، وأدفع به بعيدا عن ذاته لأعثر له على استشرافات تلخص مساره وتحرّفه، متاهة أضيع فيها لأظهر في نهاية المطاف لأعين لن أقابلها مرّة أخرى[٤٦٧]».

بماذا يجيب فوكو عن هذا المعترض الوهمي؟ وكيف يردّ على تلك الشكوك والاعتراضات؟ بتكْريس عدم الثبوت على الفكرة الواحدة ويجعلها فضيلة تخصّه هو ومجموعة أخرى مِن المفكرين: « إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون بلا شكّ، كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه. فلا تطلبوا مني مَن أنا ولا تأمروني أن أظلّ أنا هو باستمرار: فتِلك أخلاق الحالة المدنية؛ وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، كبطاقة الهويّة. فلتتركنا وشأننا أحرارا، حينما يتعلّق الأمر بالكتابة[٤٦٨]».

إذا تركنا جانبا الرّكام الخطابي الذي يعجّ به هذا النصّ، وأخذنا لُبّ أقواله، فإن كلام فوكو واضح وجليّ: التغيرات الفجئية والانقلابات المستمرة هي القاعدة، أما

---

[٤٦٧] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي ١٩٨٧. ص، ١٧.

[٤٦٨] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، م. س، ص، ١٨.



المنهجية المحدّدة والانسجام المنطقي والتواصل الفكري فهي الشذوذ. هذه التصرفات الشخصية المقذوفة في المجال النظري، هي أخلاقيات الكتابة والتفلسف التي ارتآها فوكو، بعكس أخلاق الحالة المدنية.

أقول: لا يُمكن أن يتباهى أحدنا بانقلاباته النظرية وبتناقضاته المستمرّة وبتعنّته على الخضوع لمبدأ موجّه في بحوثه. إنها مواقف فكرية مناهضة لفضيلة رجل العلم، بما هو كذلك، ولا يمكن، على أي حال، أن تكون مثالا يُحتذى به في الفلسفة. أجل، قد يَتطوّر الرّأي وقد تُصقل النظرية أو تُطعّم بمفاهيم جديدة، ولكن لا تُلغى أو تُفسَخ هكذا ببساطة دون علّة كافية ودون شروح وبراهين مقنعة. الفيلسوف لا يفكّر ولا يكتب لنفسه، وإذا كان التناقض الذاتي مسموحا به في قرارة النفس فإنه يَغدو تَعسّفا وسخرية إذا ألقِي لِجُمهور الناس: الانسجام المنطقي والترابط المفهومي والمنهجية المحدّدة المعالم، هي أمانة الفيلسوف لقرّائه ولروح الفلسفة ذاتها.

ليس هناك مِن المفكرين المعاصرين مَن استخفّ بقواعد المنطق وازدرى المنهجية العلمية والكتابة الفلسفية المنسّقة والمنسجمة إلاّ نيتشه، وفوكو هو من أحبّاء نيتشه ومن أتباعه ويبدو أن مشروعه الفلسفي والتاريخي هو تحقيق لرغبة نيتشه وسير في مساره. ولكن، حتى وإن صدم هذا الكلام أحباء الرجل، نيتشه لم يكن فيلسوفا بأتم معنى الكلمة ولم يعدّه كذلك فلاسفة عصره الذين تجاهلوه ولم يعيروه أية أهمية.

نيتشه كاتب "حِكَم" ورجل غاضب على عصره وعلى رجاله وسُلطِه الروحية والسياسية، ولَهُ ضربات عشوائية أرادت أن تهشم هنا وهناك ولكن نقده لم يكن ممنهجا ولا كان متواصلا على خطّ واحد: في كتاباته يمكن أن نعثر على الأطروحة ونقيضها، وفي بعض الأحيان كلامه المشبع خطابة وألغازا يصل إلى حدّ السباب والشتم. وهذه عادة سيئة جدّا في الكتابة وفي الإنتاج النظري ككلّ، ويمكن أن تؤدّي بالفلسفة إلى حالة من الضمور والتفسّخ لا مثيل لهما. وفعلا، على أيدي رجال من أمثال هايدغر وفوكو ودولوز وآخرين من أتباع نيتشه فإن الفلسفة يمكن أن نعتبرها قد



استنفذت طاقاتها الحيوية التي أبقتها على الوجود لمدّة ألفين وخمس مائة سنة، ولم يبق منها إلاّ حُثالة هزيلة من الالتواءات اللغوية والألغاز الشعريّة والخطابة الرّنّانة.

فوكو صاحب الأقنعة المتعدّدة والمتغيرة باستمرار: قد يكون هذا الحكم غير مُجحف في حقه وقد لا يستفزه أصلا، لأن الرجل يشرّع له على المستوى النظري ويتبنّاه بصدق.

لقد كُتبت المقالات وألّفت العديد من الكتب عن حياة فوكو، منها ما اعتنت بالخطوط العامة لمساره الفكري، تاركة في الغموض حياته الشخصية، ومنها ما ركّزت على التفاصيل، وأوردت جزئيات مُحرجة ومربكة جدًا سلّطت أضواء على مناطق لم يقع التطرّق إليها بشكل معمّق، من بينها مثلا توجهاته الجنسية وعشقه للعذاب وللانتحار والموت.

مؤرخ حياته، ديديه إيربون ذكر أن فوكو، منذ فترة شبابه، كانت لديه تصرفات شاذة، عنيفة ومشاكسة مع أقرانه في المعهد. توازنه النفسي هشّ للغاية، وقد أقدم على محاولات انتحار باءت بالفشل. كان يَنغلق في وحدتِه ولا يخرج منها إلاّ لكي يَمتَهِن الطلبة؛ يسخر منهم بشراسة أصبحت مشهورة بسرعة. وقد انتقى البعض من أقرانه كي يَصُبّ عليهم جام سخريته وازدرائه: كان ينبزهم بألقاب مُحقّرة، ويستهزئ بهم ويزدريهم على مرأى ومسمع الجميع. يتخاصم مع الكلّ؛ يغضب، ويُسرّح دون لجام عنفه الشديد الممزوج بنزعة حادّة من الكبرياء. يستعرض مهارته وعبقرية للجميع، ولكنه عوض أن يَنال إعجابهم أصبح محلاً للكره، بل اعتبروه نصف معتوه. إيريبون يروي بأن أحد الأساتذة بينما كان مارًا وجده جاثما في إحدى قاعات التدريس وقد شرخ صدره بموسى؛ ومرّة أخرى رأوه يجري وراء أحد أقرانه وبيده خنجرا. أصدقاؤه تيقنوا من هشاشة توازنه العقلي حينما أقدم على الانتحار سنة ١٩٤٨؛ أما طبيب



المعهد فقد اكتفى بالتصريح بأن هذا التشويش النفسي سببه هو جنسمثلية عسيرة الهضم وغير مقبولة[469].

لقد دافع فوكو عديد المرات عن حق كل واحد منا في الانتحار. كما صرح في سنة ١٩٨٣ لأحد محاوريه حينما سأله: « كيف يمكن للضمان الاجتماعي أن يُساهم في أخلاقيات الشخصية الإنسانية؟». فوكو أجابه: « إنها تساهم في طرح مسألة قيمة الحياة والطريقة التي نُجابه بها الموت. حق التقارب بين الأشخاص ومراكز القرار يجب أن يتضمّن، على الأقل كنتيجة، الحق المعترف به لكل شخص في أن يَقتُل نفسه، حينما يريد ذلك، في ظروف لائقة»، ثم يضيف أمام ذهول محاوره: « لو أنني رَبحتُ في اللوتو (Loto) بعض المليارات، لكوّنت مؤسسة حيث يأتي الناس الذين يرغبون في الموت لقضاء نهاية أسبوع، أو أسبوع كامل، أو شهر في اللذة، في المخدرات ربما، كي يضمحلّوا إثر ذلك، لكأنهم تفسّخوا[470]». أهو الحق في الانتحار؟ يسأل المحاور. أجل،

[469] D. ERIBON, op. cit. p., 43 ; « Foucault se renferme dans sa solitude et n'en sort que pour railler les autres. Il se moque d'eux avec une férocité qui devient vite célèbre. Il ricane, ironise en permanence sur certains de ses compagnons qu'il a prise en grippe, qu'il affuble de surnoms injurieux, sur les quels il s'acharne en public [...] Il se dispute avec tout le monde, il se fâche, il déploie tout azimut une formidable agressivité qui s'ajoute à une tendance assez marqué pour la mégalomanie. Foucault aime à mettre en scène le génie dont il se sait porteur. Si bien que, très vite, il est presque unanimement détesté. Il passe pour à moitié fou. Bien des anecdotes circulent sur ses comportements bizarres : un jour, un enseignant de l'Ecole le retrouve étendu à terre dans une salle où il vient de se lacérer la poitrine à coup de rasoir. Une autre fois, on le voit en pleine nuit poursuivre un de ses condisciples avec un poignard à la main. Et lorsqu'il tente de se suicider en 1948, la plupart de ses camarades voient dans ce geste la confirmation de ce qu'il pensaient : son équilibre psychologique est plus que fragile [...] il y aura eu plusieurs tentatives ou mise en scène de suicide : " Foucault était obsédé par cette idée", selon le témoignage d'un de ses amis [...] Le médecin de l'Ecole se borne à dire, en se réfugiant derrière le secret médical, que " ces troubles venaient d'une homosexualité très mal vécu et très mal assumée"

[470] M. FOUCAULT, Un système fini face à une demande infinie (entretien avec R. Bono), in Sécurité sociale : l'enjeu, Paris, Syros, 1983, pp. 39-63, in Dits et écrits II, op. cit., p. 1201. «.. Je dirais qu'elle y contribue au moins en posant un



يُجيب فوكو: « فلنُحاول، بالأحرى أن نُضفي معنى وجمالا على الموت ـ الاضمحلال[471]». وقبل ذلك، أي في سنة ١٩٧٩ كتب تقريضا للانتحار ضدّ الحالة المزرية التي أرجعوها إليه، والنّفاق الذي يحوم حوله[472]. تخمينات فوكو تنطلق من معطى ورد في كتاب للطبّ النفسي يقول مؤلفه بأن الجنسمليين غالبا ما ينتحرون، « كلمة "غالباً ـ يُعلّق فوفكو ـ تُفتِنُني. هيّا، فلنتكلم قليلا لصالح الانتحار[473]». أناس لا نعرفهم ولا يعرفوننا كانوا السبب في وجودنا. لقد تظاهروا بالاعتقاد، ودون شك، تخيلوا أنهم ينتظروننا. على كل حال، فهم رتبوا بعناية كبيرة دخولنا في هذا العالم. لكن، يعترض فوكو، من غير المقبول أن نُمنَع نحن بدورنا من ترتيب، بكل العناية والشدّة والحماسة المرجوّة، انتحارنا الذي خططنا له ربما منذ طفولتنا. ثم يتساءل: لم ينبغي أن يجعلوا من هذا اليقين مصادفة، تأخذ بصيغتها المباغتة شكلا من أشكال العقاب؟ ليست نصائح الفلاسفة وحكَمِهم في كيفية تعلم الموت أو كيفية التفكير فيها، بل ممارستها بالفعل. الانتحار هو أبسط اللذات يجب التحضير له ببطء، ينبغي تجميله، تنظيم دقائقه، إيجاد عناصره المكوّنة، تخيله واختياره، طلب النصيحة فيه، إضفاؤه صورة عمل دون مشاهدين، عمل لأجل ذاته، فقط ولتلك الهنيهة من الزمن التي تدوم فيها الحياة. السؤال الذي يتبادر لأذهان أولئك الذين أخفقوا في انتحارهم هو لماذا؟ لكن بالنسبة لفوكو هذا هو السؤال الوحيد الذي لا ينبغي طرحه على المُنتحِر. وإن

---

certain nombre de problème et notamment en posant la question de ce que vaut la vie et de la manière dont on peut affronter la mort. L'idée de rapprochement entre les individus et les centres de décision devrait impliquer, à titre de conséquence au moins, le droit enfin reconnu à chacun de se tuer quand il voudra dans des conditions décentes…Si je gagnais quelques milliards au Loto, je créerais un institut où les gens qui voudraient mourir viendraient passer un week-end, une semaine ou un mois dans le plaisir, dans la drogue peut-être, pour disparaître ensuite, comme par effacement ».

[471] Ibid, p. 1202. « Essayons plutôt de donner sens et beauté à la mort-effacement ».

[472] M. FOUCAULT, Un plaisir si simple « Le Gai Pied », n° 1, 1er avril 1979, pp. 1 et 10, in Dits et écrits II, op. cit, pp. 777-779.

[473] Ibid, p. 777.



طُرح فالإجابة هي «لأنني أردته». أنا أعتقد في دوامة الانتحار، يقول فوكو؛ أنا متأكد من أن كثيرا من الناس يشعرون بالتوتر من التفكير في المسكنة التي يُدان بها المنتحر إلى حد أن العديد منهم يفضلون قتل أنفسهم عوضا عن التفكير فيه[٤٧٤].

ولا يُخفي الرجل انجذابه نحو بعض الأشكال القصوى من الوجْد: في سنة ١٩٨١ وصف بالتفصيل العلاقة الضمنية التي تربط لذة العذاب التدميرية بالاستعداد المستمرّ للانتحار والمقدرة على رؤية الحياة بصورة مغايرة تماما لما هو معتاد. فبفضل حالات من الانفعال الشديدة ذات الأثر التدميري الذاتي، ومن خلال تجربة السكر والاستسلام للعنصر الديونيزي والرياضة الروحية الأكثر إيلاما والاستكشاف للشبقية السادو- ماسوخيّة يكون بالإمكان ردْم الهوّة التي تفصل بين الوعي واللاوعي، العقل واللاعقل؛ اللذة والألم وفي النهاية بين الحياة والموت. حينها فقط يتم اكتشاف أن الفروقات الأساسية، في لعبة الحقيقة والخطأ، هي فروقات مَرنة، غير واثقة ومتحوّلة باستمرار.

طريقة الموت التي يختارها شخص ما، على أنها النقطة القصوى لحياته، يمكن أن تكشف لنا، في لحظة خاطفة، " النواة الغنائية" لتلك الحياة، مفتاح الوضع الشعري لحياة كاتب ما.

، هذه التخمينات حول الموت، حتى وإن عرضها فوكو في شكل أدبي مشحون خطابة وشعرية، يبدو أن لها مغزى محدّدا وقيمة كبرى في حياته الفعلية، بل انعكاسات هامّة على مساره النظري. ومن الواضح أنها مستمدّة من تعاليم نيتشه حول الديونوزي ومن تحليلات هايدغر في "الوجود والزمان".

في سنة ١٩٦٣ قال بأن « في تجربة الموت يجتمع الفرد في نفسه فارّا مِن أشكال مِن الوجود رتيبة ومن أثرها التسطيحي؛ في ذلك الاقتراب البطيء، نصف المخبأ ولكنه

---

[474] Ibid, p. 778.



مرئي، للموت، تغدو، أخيرا، الحياة العامة السطحية كيانا فرديا، بحيث أن حجابا أسود يعزلها ويضفيها أسلوب حقيقتها الخاصة[٤٧٥]».

لقد أسهب الرجل في التحدّث عن الحالات القصوى، مثل التعذيب والموت والانتحار ووصفها بنعوت عديدة وبألوان زاهية وبشبقية مذهلة « أعتقد أن نوع اللّذة التي أعتبرها لذّة حقيقية هي من العمق ومن الشدّة وتُغطّي كلّيا بحيث أنني لا يمكن أن أحيا بعدها أبدا[٤٧٦]». ثم أضاف بأن هناك بعض المخدرات مهمّة جدّا له (sont vraiment importantes pour moi)، لأنها تُمكّن من الولوج في بهجة شديدة « أبحث عنها ولا يمكنني الوصول إليها بمفردي. صحيح أن كأسا من الخمر المستطاب، الخمر المعتّق، يمكن أن يكون منعشا، لكن هذا لا يُناسبني. إن لذةً ما، يجب أن تكون شديدة بصورة لا تُتخيّل[٤٧٧]».

لا أدري ما الشيء الذي دفع بفوكو للتنظير لمثل هذه التجارب القاسية وبَسْطها في كتبه وحواراته: الحضور المكثّف والمستمرّ لمثل هذه الأفكار في كتاباته، وعدم مراجعتها أو التملّص منها يعني أن الرجل كان مقتنعا بما يقوله، ومولعا بتلك التجارب. هذا الأمر يدعّم رأي مَن ذهب إلى أنّ فوكو قد فقد رصانته أمام تلك الأحاسيس وانساب نحوها دون أية مقاومة ذهنيّة: التجربة القصوى التي تُغيّر حياة الإنسان وتُجهده في جسده وذهنه إلى حدّ المخاطرة بحياته، هي من نوع « مِن الاضمحلال الإرادي. لا يجب تسطيره في الكتب ـ هكذا يقول فوكو ـ يجب أن يُنجز فعليا في حياة الكاتب نفسه».

---

[٤٧٥] ذكره ج. ميلر، آلام ميشال فوكو، م. س، ص، ٢٣.

[476] M. FOUCAULT, Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins, in Id, Dits et écrits II, op. cit, p. 1353. « je pense que le genre de plaisir que je considérerais comme le vrai plaisir serait si profond, si intense, me submergerait si totalement que je n'y survivrais pas. J'en mourrais ».

[477] Ibidem. « Il y a aussi le fait que certaines drogues sont vraiment importantes pour moi, parce qu'elles me permettent d'avoir accès à ces joies terriblement intenses que je cherche, et que je ne suis pas capable d'atteindre seul. C'est vrai qu'un verre de vin, de bon vin vieux, peut être agréable, mais cela n'est pas pour moi. Un plaisir, doit être quelque chose d'incroyablement intense ».



ولقد اعترف دولوز(Deleuze)، بامتعاض، أن فوكو، ربما مثل رايمون روسّال (R. Roussel)، قد اختار لنفسه الموت[٤٧٨].

الشيء الذي زاد من آلام فوكو، في فترة شبابه، هو نزعته الجنسية التي باتت تؤرّقه؛ ويمكن تفهّم وضعية فوكو الشخصية ومخاوفه، فتقريبا في كل أقطار الأرض شخصية الجنسمثلي اعتُبرت شخصية غير طبيعية مُدنسة وخارجة عن المعايير الأخلاقية السائدة. وحُكم المجتمع، الذي لا يرحم، فيه من القساوة والعجرفة ما يؤدّي بالبعض إلى التستّر والتقية لأن الكثير من أولئك الناس ذاقوا الدّونية والاضطهاد والإقصاء.

الجنسمثلية كانت موجودة ومتداولة في البلاد الإسلامية وتغنّى بها الشعراء واشهرهم أبو نواس في أوج الدولة الإسلامية متعددة الجنسيات، ليس هذا فقط بل إن المتصوفة أنفسهم لم يُدينوا متعاطيها وليس من المستبعد أنهم قد تعاطوها هم أنفسهم. ولقد دار بينهم نزاع حادّ بشأن جواز النظر للمردان، أي الأحداث من الذكور. وما زالت الجنسمثلية سارية المفعول إلى الآن في العالم العربي الإسلامي، على الرغم من أنها غير معترف بها من طرف الإسلام الرّسمي، أما المتطرّفون فيعتبرونها جريمة تستحق الموت.

وحتى إن كانت فرنسا بلدا متفتحا وعلمانيا فإن هذا لا يعني أن كل شرائح مجتمعه تجاوزت ترسّبات الأحكام المسبقة، أو تخطّت نهائيا ذاك التوجس من الخيار الجنسي للأشخاص. ويمكن أن نُدرك مدى عذابات الإنسان الذي يكتشف في ذاته

---

478 G. DELEUZE, Foucault, op. cit, pp. 102 & 106. « Quand Foucault analyse les thèses de Bichat, le ton montre suffisamment qu'il s'agit d'autre chose que d'une analyse épistémologique. Il s'agit de concevoir la mort, et peu d'hommes autant que Foucault sont morts comme ils la concevaient. Cette puissance de vie qui appartenait à Foucault, Foucault l'a toujours pensée et vécue aussi comme une mort multiple à la manière de Bichat » ; «Mais tantôt, comme Raymond Roussel imprudent et cherchant la mort…pour retrouver le dehors et son vide irrespirable…Peut-être a-t-il choisi la mort , comme Roussel, mais non sans être passé par les détours ou plissements de la mémoire ».



مثل تلك النزعة الجنسيّة وكيف يمكن أن تؤثر في مسار حياته وفي جميع تصرفاته وخياراته العمليّة. قد يكون الإحباط والانزواء على النفس وتعطيل طاقات الذهن، والتشاؤم والشعور بالاضطهاد والقهر هي النتيجة النهائية التي تؤول إليها شخصيّة الجنسمثلي. لكن، لحسن الحظّ أو لسوئه، لم يكن هذا مسار حياة فوكو، بل يبدو أن إحساسه بتفرّده الجنسي خلق فيه إرادة معاكسة، إرادة معرفيّة قوية وذهنا فلسفيا ثاقبا، وغرس فيه عزما على سبر أغوار الأشكال الناشزة والمهمّشة من التجارب الحياتيّة مثل الجنون واللاعقل والجسد واللذة والجنس والموت وتقنيات التعذيب والقتل.

٣. العقل الغربي ونقيضه. "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"

ظاهرة الجنون اعتُبرت دائما من طرف الخطاب العقلاني ظاهرة هامشية، ناشزة ومضادة للطبيعة، ولذلك فإن جل الأطباء والفلاسفة تعاملوا مع المجانين طبقا لهذه النظرة الإقصائية. الجنون لا يمكن اعتباره إلاّ بحسب قربه أو بعده من العقل الكلّي: العقل وقيمه ومبادؤه، هو المعيار الأوحد والمقياس الثابت لصحة أو مرض الإنسان.

لقد كتب فوكو "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" لغرض انتزاع سيرورة الإقصاء تلك من النسيان الذي لفّها لمدى قرون، والعمل على كشف مختلف التصورات التي تجذرت في الأوساط العلمية إزاء ظاهرة اعتبرت غريبة وشاذة.

تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" هو كتاب يربو عن الستمائة صفحة، مشحون بالفحص العميق الذي يمس مجالات متعدّدة وقطاعات مختلفة مثل الفن والأدب والفلسفة وعلم النفس والتاريخ. ومواضيعه تتناول مفاهيم متفرّقة كالموت والسجون والجنس وقيمة ملكة الخيال والتعامل الأخلاقي مع المرضى النفسانيّين. وبالنسبة للقارئ الغير متضلّع في هذه المواضيع، والذي ربما ينقصه الإلمام بتلك الكتلة الهائلة من المواد فإن قراءة هذا العمل، الفريد من نوعه، يشكل تحدٍ لا مثيل له، وفهمه والمسك بلبّ أفكاره أمر صعب، إن لم يكن عسيرا للغاية.



في بعض الفقرات من كتابه يقدّم فوكو تعميمات بخصوص مجموعة من الظواهر، ثم يعمد، في مواضع أخرى، إلى تنسيب استنتاجاته، وإقامة استثناءات وتمييزات بحيث تُضعف التعميم الذي نظر إليه سابقا. أما قناعاته الشخصية وآراؤه التي تبناها حول قضية ما، فإنها لا تبرز على السطح مباشرة ولا يعرب عنها صراحة، وإنما يجب حدسها وربطها بمجمل أقواله[٤٧٩].

خلاصة تصور فوكو للجنون، حسب الحوصلة التي قام بها لاحقا هي الآتية: « الجنون لا يوجد إلاّ في المجتمع [٤٨٠]». ظاهرة الجنون ليس لها وجود في ذاتها، بل هي من صنع الوسط الاجتماعي الثقافي، ولا تترسخ إلاّ في أشكال الوعي المتمظهرة في عصر ما والتي تجعل منه عنصرا غريبا عن جسمها وتقضي بعزله وإبعاده.

منذ البداية يضع فوكو قارئه في موضع حرج، عنوان الكتاب ذاته "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" الذي من المفروض أن يتكلم فيه الرجل عن الفترة التي أزمع تحديد مجال بحثه فيها، وإذا به يفتتح كلامه بالفحص عن الإشكالية في عصر غير عصرها، وفي إطار تاريخي مغاير لإطارها، حيث يقول: « في نهاية العصور الوسطى اضمحلّ مرض الجذام من العالم الغربي وامتدت على أطراف المدن والتّجمّعات السكانية ما يشبه السواحل التي كف المرض عن تهديدها، ولكنه حوّلها إلى كيانات عقيمة وغير مأهولة. ولقد ظلت هذه المساحات لعدة قرون خارج مدار الوجود الإنساني[٤٨١]». وهذا الأمر قد يُدخل نوعا من البلبلة في عقل القارئ ويسحبه إلى عصر قصي وبعيد جدًا عن العصر الذي أزمع الرجل سبره والتكلّم فيه.

---

479 J. MILLER, The passion of Michel Foucault, 1993 (trad. it., La passione di Michel Foucault, Longanesi. 1994, p. 111).

480 M. FOUCAULT, La folie n'existe que dans une société, cit in, Dits et Ecrits, Paris, Gallimard, 2001, p. 197.

481 M. FOUCAULT, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2000, p. 15.

انظر أيضا الترجمة العربية: ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠٦. ص، ٢٣.



جيمس ميلر استوقفته نقطة من كتاب فوكو ألا وهي محاولته التأكيد على الترابط بين الجنون والموت، الشيء الذي حمل الكثير من قرّائه[٤٨٢] على إبداء نوع من الامتعاض من هذا الترابط الذي يبدو، فعلا، مُصطنعا من وجهة نظر تاريخية ومتكلفا من وجهة نظر فلسفية[٤٨٣].

٤. اعتراض مبدئي

الجنون في العصر الكلاسيكي إذن، هو بالأساس دراسة تاريخية، وهو أيضا مؤلف ذو نتائج فلسفية قيمّة أخلاقية حول نظرة العصر الكلاسيكي لظاهرة إنسانية هي الجنون.

وقد يتبادر للذهن بأن العصر الكلاسيكي، الذي يتحدّث عنه فوكو في كتابه هذا، هو العصر اليوناني أو ما تبقى من التراث الفلسفي اليوناني الحامل لتلك التسمية والذي هو، بمعنى ما، لا يزال حاضرا فكريا وفاعلا في الثقافة الفلسفية العالمية حتى أيامنا هذه.

لكننا نخطئ الاعتقاد إذا اعتبرنا دراسة فوكو مبحثا يهتمّ بالتراث الكلاسيكي، لأن مفهوم الكلاسيكية، عند فوكو، هو مفهوم ضيّق جدّا، يقتصر فقط على فترة زمنية لا تربو عن القرنين من الزمن.

هذا حقا، من وجهة نظر فلسفية، أمر مُحرج جدّا، لأن الفلسفة وأي مبحث فلسفي جدّي يطمح نحو الشمولية، ويجعل من غايته البحث عن البُنى العامة وعن المبادئ العقلية والقيم المشتركة بين كلّ الناس. كي يكون الخطاب الفلسفي خطابا معقولا ومقبولا من طرف مختلف الثقافات والحضارات، من الواجب أن يُقلع عن قوميته ويَنزع عنه غلافه الشخصي، ويخاطب جميع الناس بمختلف ثقافاتهم وتوجهاتهم الفكرية. الخطاب الفلسفي لا يكتفي بالتنظير لحقبة تاريخية محدّدة دون سواها، أو

---

482 J. MILLER, La passione di Michel Foucault, Longanesi, Milano 1994, p., 113

483 M. FOUCAULT, Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit, p. 31 « La tête est déjà vide, qui deviendra crâne. La folie, c'est le déjà-là de la mort ».



لمجموعة بشرية دون أخرى بل يجب أن يسحب على كلّ الأزمان، ويشمل كلّ الناس. ولنتصوّر لبرهة من الزمن كيف كانت ستكون عليه الحال لو أنّ أرسطو، مُكتشف القياس العقلي وطرق البرهان ومُنظّر العلوم الطبيعية والميتافيزيقا، اعتبر أعماله تلك حكرا على الذهنيّة اليونانية، وأمرا يخصّ الإنسان اليوناني دون سواه. لو أن شيئا من هذا القبيل قد حدث فعلا، لحُرمنا من إبداعات الفلسفة العربية، ولما أنتج العالم اللاتيني خُلاصته الفلسفية، ولتقوقعت الإنسانية المتوسطية على نفسها وسدّت الأبواب أمام أي تقدّم علمي يذكر.

العصر الكلاسيكي، الذي يتحدّث عنه فوكو في دراسته للجنون، هو فترة وجيزة جدّا من تاريخ الإنسانية، أي الحقبة التي تمتدّ من القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر، وأحداثها تدور في أوروبّا وبالتحديد في فرنسا. ولست أدري هل أن الجنون، الذي يقابله العقل، هو حكر على الغرب فقط، أم أنّ العقل يشترك فيه كل الناس وعليه فإن الجنون أيضا، كنقيض للعقل، له وجود فعلي في ثقافات وحضارات أخرى وقد يكون لديهم تصوّر مغاير لما هو عليه في الغرب. في هذه الحال فإن النتائج الفلسفية التي أخلص إليها فوكو لا تمتدّ لتشمل البشرية بأسرها، ولا يمكن أن تكون في ذاتها مثالا لما هو عليه العقل ولا الجنون في تاريخ المجتمعات الإنسانية.

ويمكن بمبدأ الرّحمة أن نغضّ الطرف عن هذه النقيصة التي لم يتخيّلها فوكو ولم يَعتَن حتى بطرحها أو الإشارة إليها، ولكن قُرّاءه غير الغربيين يجدون أنفسهم في مأزق فكري، لأن المسألة هي ما مدى وعي فوكو بالآخر؟ وهل كان بمقدوره أن يتصوّر أنّ نموذجه التفسيري، لظاهرة خطيرة، مثل ظاهرة الجنون، ينطبق فقط على فترة وجيزة من التاريخ الإنساني (أي العصر الكلاسيكي كما فهمه هو) وعلى رقعة صغيرة من جغرافيا الأرض؟ إن كانت الإجابة بِنَعَم فإن تحليلات الرجل ونتائجه غير قابلة للاستعمال أو للإسقاط، وهي محدودة في محلّ معين وفي زمان محدد لا تخرج منهما. وإذا كانت الحال هكذا فما نجاعة هذا العمل؟ وماذا يمكن أن نستخلص منه لقراءة مثل تلك الظاهرة في عصور وحضارات أخرى؟



في ثنايا صفحات كتابه الضّخم عن الجنون نحن العرب قد يصيبنا نوع من الارتباك، لأن فوكو يتناقض بخصوص موقفه من العرب وعموما من الشرق: حينما ذكر العالم الغربي ومرض الجذام في موضع ما ذكر العالم الشرقي بسوء، فقال إن اختفاء هذه العاهة كان ناتجا عن: « القطيعة التي حَدَثت، بعد انتهاء الحروب الصليبية، مع البُؤر الشرقية للداء[484]». ثم في صفحة أخرى، نفس هذا العالم الذي كان بؤرة للأوبئة، أصبح قدوة للغرب في مجال العلاج الطبي؛ قال بأن الغرب أنشأ مستشفيات للمجانين أسوة بالعالم العربي. أما بخصوص الأحداث الراهنة التي تمس العالم العربي ومواقفه منها، نذكر بالخصوص حادثة شهيرة في الستينات جمعته بأحد المفكرين الفرنسيين، آلبير كاموا (Camus): فوكو انبرى بالصمت أمام قولة خطيرة جدا لكامو أدان فيها مَن أسماهم بالإرهابيين الجزائريين، حيث قال: « إنني أؤمن بالعدالة، ولكن عليّ أن أدافع عن أمي قبل العدالة[485]». ثم إنه لم يتفوّه ولو بكلمة واحدة بشأن حرب التحرير في الجزائر، وحينما سئل عنها تذرّع بغيابه. وهذا أمر يثير التعجب حقا؛ لكأن المثقف عليه أن يكون حاضرا لحمًا ودمًا في خضم الأحداث كي يستطيع تقييمها والَحكم عليها.

٥. الجنون الغربي

نهاية القرون الوسطى اختفى الجذام من العالم الغربي، لقد كان اختفاء هذا الداء غريبا، وحسب فوكو السبب في ذلك يعود إلى بعض الممارسات الطبية المشبوهة، وأيضا الفصل العفوي بين المرضى وغير المرضى، ونتيجة للقطيعة التي حدثت، بعد انتهاء الحروب الصليبية، مع البؤر الشرقية للعدوى[486]. لكن اختفاء الجذام لم يَقض على البنايات التي كان يعالج فيها المرضى، بل إن تلك الأماكن نفسها شهدت لعبة

---

[484] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٢٥.

[485] ذكره، الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة - بيروت ٢٠٠١، ص، ٩.

[486] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، صص، ٢٣ - ٢٥.



الإقصاء بعد قرنين أو ثلاثة من الزمن. فعلا، لقد حل الفقراء والمشردون الخاضعون للإصلاح، والمرضى النفسانيون محل المصابين بالجذام. هذا التغيير المؤسساتي لازمه تغيّر في المخيال الجماعي لعصر النهضة، المتمثل في سفينة الحمقى. في البداية كانت مجرّد تأليف أدبي مستعار، ثم « أصبحت تأليفات هذه السفن من الألحان الشائعة، حيث يبحر الطاقم المكوّن من أبطال ينتمون إلى المخيال ومن نماذج أخلاقية أو أنواع اجتماعية في رحلة طويلة رمزية إن لم تأت بالثروة، فإنها ستكون صورا عن قدرهم وحقيقتهم[٤٨٧]». فوكو يقول بأن هذه السفن التي تنقل حمولتها الجنونية من مدينة إلى أخرى وُجِدت فعلا، والحمقى كانوا يعيشون حياة الترحال والتيه، وهذه الممارسة كانت سائدة خاصة في ألمانيا. السفينة والماء وإبحار المجانين تحمل دلالات رمزية كبيرة: «فالماء قد يكتسح كل شيء، إلاّ أنه يفعل أكثر من ذلك، إنه يُطهّر. وبالإضافة إلى ذلك فالإبحار يُسلم الإنسان إلى قدر غير مُحدّد، كل إنسان يُسلم نفسه إلى قدره...إن إبحار المجنون هذا هو في الوقت ذاته تمييز صارم وانتقال مطلق».

الجنون، على الرغم من المفارقة، هو موضوع داخل الخارج، والعكس صحيح. وهذه الوضعية، يقول فوكو « بالغة الرمزية وستظلّ هكذا إلى يومنا هذا، إذا كان بإمكاننا الاعتراف أن ما كان يشكل قديما قلعة مرئية للنظام، قد تحوّل الآن إلى صرح لضميرنا[٤٨٨]». فوكو يركّز على هذه الرمزية، ويُبحر في تداعيات مشحونة خطابة أدبية[٤٨٩]. لكن الشيء المحقق عنده، هو أن في هذه المرحلة كان هناك « ترابط بين الماء والجنون في ذاكرة الإنسان الأوروبي[٤٩٠]».

---

[٤٨٧] ن. م، ص، ٢٩.

[٤٨٨] ن. م، ص، ٣٢.

[٤٨٩] يقول مثلا: « وقد لعب الإبحار والماء هذا الدور. فالمجنون المحتجز داخل مَركب لا يستطيع فكاكا منه، قد أسلم أمره للنهر ذي الأذرع المتعددة، وإلى الماء ذي السبل المتعددة ـ إنه يُسلم نفسه إلى عالم اللايقين الرهيب الموجود خارج كلّ شيء. إنه مسجون ضمن السبل الأكثر حريّة والأكثر انفتاحا: إنه موثق بشدة إلى الملتقيات اللانهائية. إنه بؤرة المرور بامتياز، أي أسير العبور. الأرض الذي سيحط بها تجهل عنه كل شيء، كما لا



كيف حدث هذا الترابط؟ ولِمَ العودة من جديد، وبشكل فجئي، في القرن الخامس عشر، إلى ثيمة الجنون والبحر؟ هذه العودة يفسرها فوكو على أساس أنها ترمز إلى القلق الذي اكتسح فجأة الثقافة الغربية في نهاية القرون الوسطى. ذلك أن الجنون يمثل تهديدا وسخرية لاذعة من العالم ومن تفاهة الرجال وضعفهم. وهذا المنحى تدعمه الأعمال المسرحية والانتاجات الأدبية، بما في ذلك أيضا النصوص الشهيرة التي تنتمي إلى النزعة الإنسانية لإيرازم (Erasme) وفلايدر (Flayder) مثلا، ثم فنّ الرسم مع بوش (Bosch) وبروغل (Brueghel). إذن، النتيجة حسب فوكو، هي أن نظام التواريخ صريح في التأكيد على هذه الصيرورة الترميزية. الترابط المحكم الذي يدعمه المسار التاريخي جعل فوكو، كما رأينا أعلاه، يقيم تماثلات بين الموت والجنون: لقد حلّت سخرية الجنون محلّ الموت وجدّيته، فالفزع أمام الحدود المطلقة للموت تمّ استبطانه على شكل سخرية دائمة. والحياة ذاتها ليست إلاّ تفاهات وكلاما عبثيا وصولجان مجانين: « الرأس فارغة وستتحوّل إلى جمجمة. إن الجنون هو الحضور المسبق للموت».

عند هذا الحدّ يسترسل فوكو في تداعياته الأدبية، ولا ندري هل أن ما يكتبه هو مجرّد سرد قصصي أم نقد أدبي أم صحافة، والكتاب مشحون من أوّله إلى آخره بهذا الأسلوب، حيث تتداخل الأقنعة والجُثث والموت والسخرية والضحك في جوقة صاخبة دونما انسجام أو تنسيق. بِتِمّة الفقرة جاءت على هذا النحو: « الجنون هو الحضور المسبق للموت. إلاّ أنه يُعدّ أيضا شكلها المهزوم، شكلا يَتجنّب كل العلامات اليومية التي تشير إلى قوّة حضوره، وتشير أيضا إلى أنّ فريستها ضامرة. إن ما كان الموت يكشف عنه ليس سوى القناع ولا شيء آخر. فمن أجل اكتشاف تكشيرة الهيكل كان يكفي نزع ذلك الشيء الذي لم يكن لا حقيقة ولا جمالا، بل صورة فقط

تعرف اليابسة التي تطؤها أرجله من أي أرض هو آت. فلا حقيقة له ولا وطن له إلاّ في ذلك الامتداد الخصب بين البراري التي لا يمكنه الانتماء إليها...»

[490] ن. م، ص، ٣٣.



من الجبس والبهرج. إننا ننتقل من القناع العبثي إلى الجثة، وتستمرّ نفس الابتسامة. إلاّ أن ما يوجد في ضحك المجنون هو أنه يضحك مسبقا من ضحك الموت، والأخرق وهو يتنبأ بالمأتم، ينزع عنه سلاحه. إن صراخ "مارغو المجنونة" هو الذي سيسود في أوج عصور النهضة، وتلك ثيمة ستتردّد في أغاني نهاية القرون الوسطى على جدران كامبو سانتو[491]».

الجنون، إذن، في كامل فترة القرن الخامس عشر كان مربوطا بالموت، بالعدم، وسيظل كذلك لفترة طويلة كما يتبيّن من التجربة الكلاسيكية للجنون. وفي ميدان الكتابات الأدبية والفلسفية، تتخذ تجربة الجنون في القرن الخامس عشر شكل هجاء ساخر. إيرازم مثلا أفرغ الجنون من أشكاله المرعبة، وحاول مدح "الوهم المادئ" الذي يحرر النفس "من همومها الشديدة ويعيدها إلى أحضان كل أشكال المتعة". هذه المتعة لا تستهوي الحكيم الذي يبقى دائما في منأى عنها. فهو يراقب الجنون من بعيد « وإذا كان يمدحه فلأنه قادر على الاستهزاء به من خلال ضحك الألهة الذي لا ينتهي. ذلك أن جنون الكائنات البشرية هو فرجة إلهية[492]». لكن على الرغم من وجود تداخلات بين النظرتين فإن الفصل بينهما لا يزال في اتساع. وهنا يدخل العنصر التراجيدي والكوميدي ليباعدا بين الطرفين « فمن جهة هناك سفينة للحمقى وعلى ظهرها وجوه شقية تتوغل شيئا فشيئا داخل ظلام العالم في مشاهد تتحدث عن الكيمياء الغريبة للمعرفة، وعن التهديدات القوية للحيوانية ونهاية الزمن». هذا هو العنصر التراجيدي، أما الكوميدي فهو « سفينة للحمقى تُشكّل عند الحكماء أوديسا مثالية وتعليمية للعيوب الإنسانية[493]». النظرة الأولى عبّر عنها الفنانون التشكيليون بصورهم الصامتة، حيث امتلك الجنون من خلالها « قوّة بدائية للكشف: كشف يقول إن عوالم الحلم واقعية، وأن الغشاء الرقيق للوهم ينفتح على عمق لا قرار له، وأن التأرجح

---

[491] ن. م، ص، ٣٧.

[492] ن. م، ص، ٤٧.

[493] ن. م، ص، ٤٨ ـ ٤٩.



الآني للصورة يضع العالم فريسة لصورة مقلقة تستوطن لياليه بشكل دائم[٤٩٤]». أما الثانية التي اختصت بها النزعة الإنسانوية فقد انحبست ضمن الكون الخطابي، وهنا مرّة أخرى يفتّق فوكو مواهبه الأدبية، محاولا إظهار التناقض على الشكل النيتشوي في مولد التراجيديا بين جماحة ديونيزوس وعقلانية أبلون، ونصه هنا يقطر نيتشوية، دون أن يصرّح بها. لكن يكفي تذكر ترسانة المقولات النيتشوية، من مأساة، وحلم وسكر وهذيان حتى تبدو الصورة جليّة. يقول فوكو واصفا النظرة الإنسانوية: « في الجانب الآخر سيُنظر إلى الجنون مع برانت وإيرازم وكل تقاليد النزعة الإنسانية ضمن ما يُحيل عليه الكون الخطابي. سيتهذّب الجنون وستُهَذب ملامحه، ولكنه سيُلقِي بأسلحته أيضا. سيُغيّر من سلميته وسيولد في قلب الإنسان ويُنظم سلوكه ويُعمل على خلخلته. سيمتدّ بسلطانه إلى المدن ذاتها. فالحقيقة تُهدّئ الأشياء، أما الطبيعة فتتجاهله، وسيختفي سريعا عندما يظهر ما هو أساس في الكون: حياة وموت، عدالة حقيقة. وقد يكون كل الناس خاضعين له، إلاّ أن سلطته ستكون دائما تافهة ونسبية، لأنها ستكشف عن نفسها داخل حقيقته الرديئة في أعين الحكيم. فالجنون عند الحكيم سيصبح موضوعا، وسيكون كذلك في أردأ صورة لأنها ستصبح موضوعا لضحكه. واستنادا إلى هذا، فإنه سيكون أسير أمجاده. فالجنون حتى وإن كان أحكم العلوم، سينحني أمام الحكمة التي سيظل في نظرها جنونا. قد يكون للجنون الكلمة الأخيرة، ولكنه لن يكون أبدا آخر كلمة في الحقيقة وفي العالم[٤٩٥]».

لم تختف التجربة التراجيدية تماما من الوعي النقدي للجنون، على الرغم من الظلال التي بدأت تبتلعه في القرن السادس عشر، بل واصل حضوره من خلال تلك الصفحات التي كتبها صاد (Sade) وأعمال غويا (Goya). وكذلك التجربة المعاصرة للجنون لا تعكس حقيقته الإيجابية، لأن الوعي التراجيدي كان مخفيا وراء

---

[٤٩٤] ن. م، ص، ٤٩.

[٤٩٥] ن. م، ن. ص.



الوعي النقدي للجنون « إن هذا الوعي هو الذي أيقظته كلمات نيتشه الأخيرة، ورؤى غويا الأخيرة. وهي أيضا التي بدأ يستشعرها فرويد في أقصى مسارات فكره: إنها تلك التمزقات التي أراد أن يرمز لها من خلال ذلك الصراع الأسطوري بين الليبيدو وغريزة الموت. وهذه التجربة أيضا هي ما يتمّ التعبير عنها في أعمال أرتو التي كانت تطرح على فكر القرن ٢٠، لو أنه انتبه إلى ذلك، الأسئلة الأكثر إلحاحا والأقلّ قدرة على جعل السائل يفلت من الدوار داخل هذا العمل الذي لم يتوقف عن التصريح أن ثقافتنا فقدت بؤرتها التراجيدية يوم أبعدت نفسها عن الجنون الشمسي الكبير للعالم. وأبعَدت التمزقات التي تحققت داخلها باستمرار حياة وموت الجنون"[٤٩٦]».

***

لقد استفزّ هذا الكتاب حساسية الفلاسفة، ليس فقط من جانب التحدّيات الفكرية التي طرحها عليهم، بل أيضا من جهة أسلوبه المثير ذي الطابع الأدبي المُنمّق. الكاتب خوزي مركيور (J. Merquior) شخّص هذه الخاصية في كتابات فوكو، لكنه أسندها إلى ميزة تفرّدَ بها الإنتاج الفلسفي في فرنسا بالمقارنة مع طريقة التفلسف السائدة في العالم الأنجلوسكسوني. حيث إن الفلسفة هناك هي عموما أكاديمية في الأسلوب وتحليلية في المنهج، أما في العالم الفرنسي فقد اتخذت منحى مغايَرا. الكل ابتدأ؛ حسب الكاتب، مع هنري برغسون، الذي كان معاصرا لصاحب الفينومينولوجيا هوسرل، وقضى فترة طويلة، مثله مثل زميله الألماني، في التدريس الجامعي. لكن مع مرور الزمن بدأت كتاباته تأخذ شكل محاولات، في الوقت الذي أصبحت دروسه محل متابعة من طرف جمهور عريض. بعد وفاته سنة ١٩٤١ طلع نجم جديد، اسمه جون بول سارتر، يمتلك مواهب أدبية عالية جعلت منه مَعلما حيا للفكر الفرنسي حتى الستينات. مثلما هي الحال بالنسبة لبرغسون، فإن سارتر جمع بين الطاقة الأدبية الراقية وحرية في التنظير خالية من أي همّ تحليلي. الفلسفة ـ الأدبية هي خليط

---

[٤٩٦] ن. م، ص، ٥٠.



من عناصر مشتتة، نادرا ما استقرّت على شكل أدبي صريح مثلما فعل نيتشه، بل بالإحرى اتخذت صبغة بحوث مركّبة مثل "التطور الخلاق" لبرغسون، أو "الوجود والعدم" لسارتر، أو "فينومينولوجيا الإدراك" لميرلوبنتي، ومع ذلك فإنه بالنسبة لمفكر تربى في الفلسفة التحليلية النتيجة مساوية.

أين يتموقع فوكو؟ يقول الدارس بأن نقطة انطلاق فوكو تبدو أنها مرتبطة بتزحزح طفيف لهذا النمط من التفلسف الأدبي. فعلا، في فترة ما، بدا كما لو أن الفلسفة الأدبية، بعد استنفاذ التيار الوجودي طاقته الحيوية، مرت بمرحلة أزمة داخلية ووجدت نفسها في مفترق طرق عليها أن تختار: إما التحوّل إلى التحليلية، أو ابتداع إستراتيجية جديدة للبقاء. الفلاسفة الشبان اللامعون اختاروا النهج الثاني: فعوضا عن جعل الفلسفة أكثر صرامة، قرّروا تطعيمها بمواد العلوم الإنسانية (اللسانيات، الأنثربولوجيا البنيوية، الدراسات التاريخية لمدرسة الحوليات، التحليل النفسي، علاوة على الأدب والفن الطلائعي). بعملية ضمّ محتويات جديدة مستعارة من حقول معرفية أخرى، الفلسفة ـ الأدبية نجحت في كسب حيوية داخلية. فوكو إذن ينتمي إلى هذا التراث الفلسفي ـ الأدبي المتألق، أكثر منه إلى تراث الصرامة التنظيرية. لقد حاز هو ودريدا على الصدارة بين رهط المفكرين الجدد. فعلا، "غراماتولوجيا" دريدا، التي سُمّيت فيما بعد "تفكيكية"، عرّفها بأنها تملّك جذري لنظرية سوسير في اللسانيات، أما فوكو فقد توجه إلى التاريخ، وبالتحديد إلى حقول لم يتمّ استطلاعها أو سبرها من قبل في الحضارة الغربية، مثل الجنون، المعتقلات، الأرضية المفهومية لعلم البيولوجيا، تاريخ الطب، الخ.

٦. الجنون في ظلمة الأنوار

أرى أنهم لم يتجنّوا على فوكو أولئك النقاد الذي تفطنوا إلى أن السمة المميزة لتفكيره هي معاداة العقلانية، والتشكيك في الروح الوضعية والأنوار. فكتابه الذي نحن بصدده، يبدو وكأنه دفاع عن الجنون، عن اللاعقل، مقرون بمقولات نيتشوية



واضحة، ومطروز بتقنية مَدرَسة الحوليات. أما أسلوبه في الكتابة وطريقته في التعبير فهي مماثلة كما وصفها ميركيور، من حيث « الجمع بين التدقيق وإثارة الوجدان. بهذا النثر ذي الطلاء الأدبي فهو يحصل على ما يصبو إليه، أي يروي ويُدين في نفس الوقت[497]». ولكن المرمى الأساسي لفوكو هو إعادة اعتبار اللاعقل بإحياء أساطير التراجيدي، ثم التقليل من شأن العقلانية بل واتهامها بالقهر والتسلّط خصوصا في عصر الأنوار. تاريخ الغرب كلّه هو تاريخ تهميش واضطهاد، والتقدّم المزعوم هو ليس إلاّ تقهقرا.

عصر النهضة أعاد للجنون صوته لكنه تحكّم في مصادر عنفه، أما العصر الكلاسيكي فقد جاء لكي يُسكته بقوّة. الفيلسوف العقلاني ديكارت، صنّف الجنون في خانة الحلم وكلّ أشكال الخطأ. فالجنون، حسب تأويل فوكو لديكارات، مَقصيّ عند الذات التي تشك، كما سيكون من المستحيل ألاّ تفكر هذه الذات أو تكون منعدمة الوجود[498]. لقد حصّن العقل نفسه ضد الجنون، وزال خطره من الممارسة العقلية « إن شك ديكارت يتخلص من سحر الحواس، ليخترق عالم الحلم، نبراسه في ذلك الأشياء الصحيحة، إلاّ أنه يُقصي الجنون باسم ذلك الذي يشكّ، ولا يستطيع أن يخرج عن العقل وأن لا يفكر وأن يكون منعدم الوجود[499]». وابتداء من هذه الفترة «استُبعد الجنون نهائيا». لقد حدثت قطيعة أو، كما يسميها فوكو، أقيم خطّ فاصل

---

[497] J. G. MERQUIOR, Foucault. Fontana Press/ Collins London-Glasgow 1985 (trad. It., Foucault; Salvatore Maddaloni, Laterza Roma-Bari 1988. p., 14).

[498] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٦٧. «إن استمرار الحقيقة في الوجود لا يشكل ضمانة على سلامة الفكر من الجنون، كما لا يحميه من الخطأ، او الخروج من الوهم. إن الأمر يتعلّق باستحالة ان يكون المرء مجنونا، وهو أمر أساسي، لا بالنسبة لموضوع الفكر، بل بالنسبة للذات التي تفكّر. ويمكن أن نفترض أننا نحلم لنتماهى مع ذات حالمة للحصول على مبررات للشك: ستبدو الحقيقة أيضا باعتبارها شرطا للحلم. إلاّ أننا في المقابل لا نستطيع افتراض أننا مجانين ـ ولو عن طريق الفكر ـ ذلك أن الجنون هو بالذات الشرط الأساسي لاستحالة الفكر: لن أكون اقل شذوذا في هذه الحالة أيضا»

[499] ن. م، ص، ٦٩.



(une ligne de partage) تستحيل معه إمكانية تلك التجربة التي كانت سائدة في عصر النهضة وبمقتضاها يتداخل العقل واللاعقل[٥٠٠].

لقد ابتدع العصر الكلاسيكي دُورَ حَجزٍ واسعة (vastes maisons d'internement) أسست لغاية تدجين ظاهرة الجنون ولعزل أولئك الأفراد، أي المجانين، من المجتمع كشريحة من الناس غير قابلة للتأقلم مع محيطها. ولم يعثر الطبيب بينيل (Pinel) والطب النفسي عامة، على المجانين إلاّ داخل أماكن الحجز تلك. هنا تتنزّل أحكام فوكو وإدانته للأطباء النفسانيين: لقد وجد هؤلاء الأطباء المجانين في تلك الأماكن، لكن لا يجب أن ننسى أنهم « سيتركونهم هناك، وهم يَفتَخِرون بكونهم 'خلّصوا' هؤلاء المجانين[٥٠١]». هذا الموقف الإقصائي، حسب فوكو، هو في تضارب مع وضعية المجنون في القرون الوسطى، من حيث علاقتها بالرحمة والبؤس. فإذا كان المجنون يُنظر إليه كشخصية مقدّسه، وله حضور مألوف داخل عالم إنسان القرون الوسطى، فذلك راجع، في نظر العمل الخيري القروسطي، إلى كونه يُحيل إلى سلطة غامضة للبؤس، « كان يُنظر إليه باعتباره آتيا من عالم آخر». أما في العصر الكلاسيكي فهو يمثل فقط مشكلة بوليسية في علاقة بنظام الأفراد في المدينة: «كان يُستقبل قديما لأنه آت من عالم آخر، والآن يُقصَى لأن مصدره الأرض وليس شيئا آخر، ويُصنّف ضمن الفقراء والبؤساء والمشرّدين». النتيجة هي أن المجنون تم عزله وتحييد خطورته على الفضاء الاجتماعي «لقد خرج من دائرة الذين لهم الحق في الصّدَقة، ونُزعت عنه حالة التمجيد وأصبح مع الفقر والبطالة، تجلّيا من تجلّيات الجدل المُحايث للدّول[٥٠٢]».

---

[500] M. FOUCAULT, Histoire de la folie, op. cit, p. 70. « Désormais la folie est exilée...Une ligne de partage est tracée qui va bien rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison ».

[٥٠١] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٧٠.

[٥٠٢] ن. م، ص، ٨٦.



التاريخ كما يرويه فوكو من خلال ظاهرة الجنون ليس فيه تقدّم البتة، فهو يَسير تراجعيًا من حسن نسبياً إلى سيّئ على الإطلاق. في نهاية القرون الوسطى كان هناك نوع من التعامل الطبي الإنسانوي مع شخصية المجنون، وليس من المستحيل، حسب رأيه، أن يكون تحت التأثير المُحدِّد للشرق والفكر العربي، حيث أسست هناك مستشفيات للمجانين[٥٠٣]. لكن في العصور اللاحقة لم يتم تطوير نظرة تحررية للمجنون وبقيت وضعيته في حالة دونية.

ما يُميز القرن السابع عشر، ليس هو سَيره الحثيث في طريق الاعتراف بالجنون، ومِن ثمّ إلى الاعتراف العلمي به، بل بالعكس، وقع إدماجه في بوتقة لا يُمكن تمييزه فيها، بحيث إنه حُبس مع مرضى التناسل، والملحدين والجنسمثليين، وفقَدَ بذلك من شخصيته المُتفرّدة حتى ضاع في أجمة اللاعقل.

فوكو يُطمئن القارئ بأنه لا يريد أن يَحكم على هذه التجربة، هل كانت تقدّمية أم رجعية لأن غايته هي الكشف عن مصير وبنيات تجربة الجنون كما تعاملت معها الفترة الكلاسيكية « وذلك من خلال تحديد المراحل الزمنية والتتابعات التاريخية»، وبالتالي فإن الأمر « لا يتعلق بحكم قيمة، ولا بتسجيل سلبي لإفلاس المعرفة[٥٠٤]».

لكن في حقيقة الأمر، وعلى الرغم من تطميناته هذه، فإن الكتاب يَعجّ أحكاما قيمُية، بل يزخر استنكارا وإدانة، وذلك لأن فوكو لديه إطار مرجعي قيمي أوّلَ من خلاله التاريخ والأحداث، بحيث غدت العصور الحديثة، التي يتباهى بها التنويريون، مجرّد حلقة في سلسلة من التهميشات والاقصاءات. الحداثة الغربية، بكل ترساناتها العلمية، لم تُحرّر المجنون بل زادت في نَكَده وتهميشه. وعقل التنوير والمادية والإلحاد الذي يُمثل أعظمَ كسب لأوروبا في ميدان التحرّر الديني الاجتماعي هو أيضا قَهر للجنون.

---

[٥٠٣] ن. م، ص، ١٤٢.

[٥٠٤] ن. م، ص، ١٤٧.



الشخصية الرمزية لعالم التنوير هي فولتير (Voltaire)، لكن فولتير طرَد الجنون، جعل منه الآخر المختلف، النشاز، الحالة الخاصة: بين الجنون والشخص الذي يقول هذا مجنون أحدِثت هوّة كبيرة. الجنون أصبح ينتمي إلى مقولة الإضافة (le relatif) ومَدحور في القطب الآخر من العالم. هذا الشكل الجديد من الوعي، دشّن ـ حسب فوكو ـ صنفا مُستحدَثا من العلاقة بين الجنون والعقل « لا يتعلق الأمر بجدلية متواصلة، كما كان عليه الأمر في القرن ١٦، ولا بتقابل بسيط ودائم، ولا بدقة الفعل كما كان سائدا في بداية العصر الكلاسيكي. فمن جهة، لا يوجد الجنون إلاّ في علاقته بالعقل، أو على الأقل في علاقته بالآخرين الذين في عموميّتهم يُمثلون العقل ويمنحونه قيمة ضرورية. ومن جهة ثانية فهو موجود من أجل العقل[٥٠٥]». إنها علاقة مزدوجة مع العقل: عقل مأخوذ كمعيار، وعقل محدَّد كذات للمعرفة.

لكن إن اعترض أحدهم بأنه في كل عصر، كانت هناك طريقتان لإدراك حقيقة الجنون: إحداهما أخلاقية على قاعدة المعقول؛ والأخرى موضوعية طبّية على أرضية عقلانية، فإن فوكو يدعم هذا الاعتراض مقدما مثال شيشرون، حيث كان هناك بالنسبة إليه جنون في شكل معقول (insania) وجنون في شكل عقلاني (furor) لم تقدر حتى النزعة الأخلاقية لشيشرون على الخلط بينهما. الحدث الجديد الذي طرأ في القرن الثامن عشر يتمثل في نوع من الزحزحة التي أدت ببنيتي المعقول والعقلاني إلى التلاحم والانصهار في وحدة تُجَابه وحدة أخرى.

كيف استطاع فوكو أن يُدرك الروح الجديدة السارية في القرن الثامن عشر إزاء ظاهرة الجنون؟ ما هي النصوص، الأحداث، الأفكار المدعّمة لهذا المنعرج؟ النصوص قليلة، بل شحيحة، وفي بعض الأحيان مُختلقة. من موسوعة التنويريّين، يُقدّم تعريفا مبتورا، ومُجتثا من سياقه يرى أن: « الانزياح عن العقل دون معرفة ذلك، لانعدام الأفكار، معناه الغباء. الانزياح عن العقل والوعي بذلك، لأننا تحت نير عبودية هوى

---

[٥٠٥] ن. م، ص، ٢٠٣.



عنيف، معناه كون المرء ضعيفا. أما الابتعاد عنه بثقة وباقتناع تام، فهذا فيما يبدو هو ما نُطلق عليه الجنون». فوكو يقول بأن هذا التعريف غريب (étrange définition)، ولكن، على غرابته، نجد فيه نصف مخبّأة كل الحركة التي حدّدت لاحقا طريقة التفكير في الجنون. هذا النص المقتضب يدلّ على أن التصوّر الجديد يرى أن الجنون لا يُمكن أن يكون كذلك بذاته، بل فقط في أعين طرف ثالث، هو الوحيد الذي يستطيع أن يُميّز بين العقل، وممارسة العقل.

الروح العلمية المُساوقة لهذه النظرة المتميّزة ببُعدها التّصنيفي، ساهمت في بروز وتطوّر طبّ خاص حيث الزوج طبيب ـ مريض سيُصبح فيه العنصر المكوّن. هذا الزوج، بالصور الخيالية التي يتواصل بها هو الذي سيُنظّم عالم الجنون وفق أنماط جديدة « إنّ علاجات التسخين أو التبريد أو الإنعاش أو التهدئة، كل هذا العمل المشترك بين الطبيب والمريض وكل الانجازات المخيالية، ستنبعث منها أشكال باثولوجية، ستعجز التصنيفات عن استيعابها[٥٠٦]».

الحصيلة هي أن القرن الثامن عشر تتقاسمه ظاهرتان: هناك من جهة وعي يزعم معرفة المجنون دون واسطة؛ ومن جهة أخرى علم يدّعي تقصي كل أشكال الجنون بما فيه كل الأعراض التي تُظهر حقيقته. بين الجهتين لا شيء، الفراغ. الغائب عن الساحة هو العلاقة الرابطة بين المجنون وجُنونه: المجنون والجنون غرباء الواحد عن الآخر. اللاعقل هو هذا. أليس الحجز هو بالصيغة المؤسساتية لهذا الفراغ بين المجنون والجنون؟ وهنا يُسرّح فوكو خياله ويُطلق عنان خطابته الأدبية إلى درجات عليا (انظر الصفحات: ٢٢٥ ـ ٢٢٧ من الترجمة العربية).

---

٥٠٦ ن. م، ص، ٢٢٥.



٧. دفاعا عن التنوير

ضربات فوكو أصابت رمزا كبيرا من رموز التنوير والمادية، أعني الفيلسوف فولتير، من خلال مقاله عن الجنون في المعجم الفلسفي. لكني أتساءل: أمِن واجبنا أن نخجل من القول بأن العاهات النفسية ناتجة عن أعراض في الدّماغ؟ هل من الحصافة في شيء إدانة من يتبنى هذه المقولة، أو النكران عليه؟ لو جاز لنا إدانة فولتير على هذا الرأي لجاز أيضا إدانة جالينوس وابن سينا وجميع أطباء العهد القديم وصولا إلى علماء النفس المحدثين. ثم هل من الضّرر في شيء ربط التأثيرات النفسية بالجهاز العصبي، كما فعل فولتير حينما قال بمنطقه المستقيم: المجنون هو مريض يشكو دماغه من خلل، مثلما هو أمر المصاب بالنقرس الذي يشكو من آلام في رجليه، دون أن يعرف شيئا لا عن عجزه غير المفهوم عن المشي، ولا عن عجزه غير المفهوم عن التفكير. إلاّ أننا لو تمعنّا بعمق في نص فولتير لأدركنا أن هذه ليست بفكرته الشخصية، لقد طرحها كفرضية من بين الفرضيات الأخرى، ثم أخضعها لنقد صارم؛ بل إنه عمد إلى إعطاء الكلمة للمجنون وبيّن في الأخير أنه هو الناقد بجدّ لأطروحات العقلاء الذين يزعمون إعطاء تفسير عقلاني لجنونه. لا واحدة من التفسيرات المقدّمة تَخرُج سليمة من مَكنَة نقده؛ لا واحدة منها تستطيع تعليل ظاهرة فقدان العقل. وأخيرا فولتير، مفعّلا باقتضاب أدبيات الجنون الساخر، يصل إلى نفس النتائج التي توصّل إليها إيرازم، وهو أن المجنون قد يكون في جنونه أعقل من العقلاء.

الروحانيون يرون أن النفس هي جوهر خالص؛ غير خاضعة لأي نقص مَهمَا طرأت على البدن من عاهات خارجية. لكن ـ وهنا يكشف فولتير التناقض ـ إن كانت النفس خالصة كما تزعمون ولا يضرّها شيء مما يحدث للبدن، لِم يُبعَثُ بها هي وظَرفها إلى دار المجانين (Petites-Maisons)[٥٠٧]؟

[507] VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, in Œuvres complètes de Voltaire, T. XVIII, Paris, Hachette 1876, p. 89.



أما الإحساسيون فهُم لا يرون أي فارق بين الملكات الذهنية والحواس لأنهما يَخضعان لنفس التأثيرات بحيث أن « الجنون هو مريض يشكو دماغه من خلل، مثل المصاب بالنقرس الذي يشكو من آلام في رجليه». هذه هي الجملة التي أوّلها فوكو على أنها رأي فولتير في الجنون، ومنها استخلص مُجمل نتائجه. لكنه لو تابع سياق الجملة، ولم يبترها، لرأى بأن فولتير يتحفّظ إزاء هذا الرأي. وفعلا، يقول بالحرف: « بعد ألف تخمين، ربما ليس هناك إلاّ الإيمان كي يُقنِعنا بأن جوهرا بسيطا وغير مادّي يمكن أن يَكون مريضا[508]». فولتير يحاول في نصه إظهار التهافت الفكري، وبَسْط التناقضات المنطقية التي غالبا ما يقع فيها الحكماء أمام المجنون الذي يبدو أحكَمهم، وأكثرهم حصافة. يقولون له إن نفسه، على الرغم من فقدانها الحس السليم، لا تقلّ نقاوة وخلودا من نفوسهم؛ لكنها نازلة في مكان غير مُلائم، في منزل مغلق النوافذ، يَنقصه الهواء. المجنون يردّ مبينا الدور المنطقي الذي سقط فيه هؤلاء الحكماء: فهم يفترضون ما هو موضوع المسألة، أي يسلّمون بما يجب البرهنة عليه. المجنون يعترض مرة أخرى قائلا: إنّ نوافذ روحي مفتوحة مثلكم، أرى نفس الأشياء التي ترونها وأسمع نفس الكلمات التي تسمعونها، وبالتالي « يجب أن تكون نفسي هي التي تستعمل حواسها استعمالا سيّئا، أو أنّ نفسي ليست في ذاتها إلاّ حسّا مُشوّها، كَيفًا مُتفسّخا. في كلمة واحدة، إما أن نفسي مجنونة بذاتها، أو ليست لديّ نفس بالمرّة[509]».

لكن اللاهوتي قد يتدخّل لكي يُواسي المجنون زاعما بأن الله ربما خلق نفوسا مجنونة كما خلق نفوسا صحيحة بمحض إرادته. هذا اللاهوتي الجبري لا يُقنع المجنون الذي يردّ بأنه لو اعتقد في هذا الراي لأصبح أكثر جنونا مما هو عليه الآن، ثم يسأله: « أنت الذي تعرف الرحمة أكثر من أي شخص آخر، اخبرني لماذا أنا مجنون؟». عند هذا الحدّ يقول فولتير: إن بقي شيء من الورع والتواضع في حوزة هؤلاء الحكماء

---

[508] VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, op. cit, ibid. « Enfin, après mille raisonnements, il n'y a peut-être que la foi seule qui puisse nous convaincre qu'une substance simple et immatérielle puisse être malade ».
[509] Ibidem.



اللاهوتيين لأجابوه هكذا: نحن لا نعلم شيئاً. إنهم لا يفهمون كيف أن دماغا يمكن أن تعتمل داخله أفكار متهافتة وغير متسقة؛ وأكثر من ذلك، فهم لا يفهمون كيف يُمكن لدماغ آخر أن تكون فيه أفكار مُتماسكة ومتزنة. ضَعُفَ الطالب والمطلوب؛ لقد عَجزَ جميع العقلاء عن الإجابة؛ هؤلاء الرجال « يعتقدون بأنهم حكماء ولكنهم مجانين مثله[510] ». المجنون أخيرا، حيث يتكلم باسمه فولتير، يُلقنهم درسا في أخلاقيات الجنون: « مساكين هؤلاء الناس الذين لا يمكنهم معرفة سبب مرضي ولا معالجته. ارتجفوا من أن تصيروا مثلي تماما، أو أن تفُوقوني حتى. أنتم لستُم في منزلة أشرف من ملك فرنسا شارل السادس، وملك إنجلترا هنري السادس والإمبراطور فينكيزلاس (Venceslas) الذين فقدوا ملكة التفكير في نفس القرن. أنتم لا تملكون روحا أكثر من بليز باسكال، جاك آبادي وجُونثان سويفت الذين ماتوا ثلاثتهم مجانين. على الأقل هذا الأخير أسس لنا مستشفى[511] ».

كل محتوى النص المقتضب، ولكنه ثريّ بالأفكار العميقة والسخرية الثاقبة التي اعتادها فولتير، يُلخصها فوكو في هذه الجملة وهو أن « فولتير يَخلص إلى أن الجنون ليس إصابة للحواس لأن الروح، بطبيعتها، ليست من نظام الحواس، إنها مختلفة عن كل الحواس وعضوها الرئيس هو الدماغ». هذا خطأ فادح، كما بيّنتُ أعلاه، لأن فولتير لا يُقرّر؛ لا يأخذ موقفا، بل إنه يعرض الآراء الأكثر شهرة لكي يُجريها على مِشرَحة النقد؛ يسخر من الحكماء التقريريّين، ومن جمهرة اللاهوتيين ويجعل من المجنون أحكمهم وأبلغهم حصافة.

---

[510] Ibidem.

[511] Ibid, p. 90. « Pauvres mortels, qui ne peuvent ni connaître la cause de mon mal, ni le guérir, tremblez de devenir entièrement semblables à moi, et même me surpasser. Vous n'êtes pas de meilleure maison que le roi de France Charles VI, le roi d'Angleterre Henri VI et l'empereur Venceslas qui perdirent la faculté de raisonner dans le même siècle. Vous n'avez pas plus d'esprit que Blaise Pascal, Jacques Abbadie, et Jonathan Swift, qui sont tous trois morts fous. Du moins le dernier fonda un hôpital ».



لكن فوكو لا يعبؤ بالنصوص بقدر ما يَهمّه إظهار التسلسل والتقهقر في مسار الفكر الغربي، ثم إصدار حكمه النهائي. فولتير حسب رأيه: « قد انزلق، دون أن يدري، من مشكلة طبية...إلى قضية فلسفية لا يُمكن بالحق أو الواقع أن تحلّ مَحلّها [...] ولكن نص فولتير من خلال ما يشتمل عليه من تناقض ومن تعسّف، والاستعمال المفرط والقصدي للخدع، لا يملك صفة التمثيلية فيما يتعلّق بتجربة الجنون بما كانت تشتمل عليه في القرن ١٨، من حيوية وكثافة وسمك[٥١٢]».

* * *

الأمر المُقلِق عند فوكو، كما أكدتُ أعلاه، هو تعريجه على التاريخ كما لو أنه حركة تراجعيّة خالية من أي نوع من التقدّم، بل هو وَمضات متقطّعة اللاحقة منها أبشع من السابقة. لكن إذا خرجنا من النطاق الضيّق الذي حصر فيه فكر التنوير والمادية، فسنحصل على مشهد رائع، وأفق رحب من التقدّم الأخلاقي الذي يهمّ الإنسانية عامة، وخصوصا منها الإنسانية المقهورة، أعني العبيد وسود إفريقيا. الوثائق التاريخية والأدبيات الفلسفية المساوقة لها تثبتُ بما فيه الكفاية أن القرن الثامن عشر شهد في فرنسا ثورة فكرية إنسانوية ذات صدى بعيد. ويبدو أنّ نزعة الرفق بالإنسان (philanthropie)، مهما كان هذا الإنسان، ومن أي جهة أتى، التي تسربّت إلى أذهان المفكرين الشبان في نهاية القرن الثامن عشر، نابعة من تأثيرات فولتير نفسه؛ أي من فولتير المدافع عن المضطَهَدين، والحَامي للأبرياء المتهُومين ظلما. لقد سرّب في الجيل الذي جاء بعده بقليل هذه الروح المدنية الأخلاقية، التي في الأخير تُرجمت إلى التزامات سياسية عينية[٥١٣]. كوندورسيه (Condorcet) الذي عاصر فولتير في أواخر حياته كان من بين المعارضين بالقول والفعل للعبودية. وهو كمثقف كوني من بين

---

[٥١٢] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٢٣٣.

[٥١٣] انظر:

S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810), Laterza, Roma-Bari 1986^2, pp. 87-100.



الأوائل الذين كان لهم الفضل في إثارة تلك المسألة أمام الرأي العام آنذاك، في فرنسا وفي أوروبا. لقد وَضَع الوعي الأخلاقي الغربي أمام مسؤولياته في أبشع أنواع المتاجرة: « كم نحن متهافتون في أخلاقنا وفي مبادئنا. نحن ندعو للإنسانية، وكل سنة نكبّل بالأغلال عشرين ألف من مواطني إفريقيا![514]». وفي كتابه الذي خصصه لعرض وإدانة العبودية، كوندورسيه، يقدّم كل الحجج النظرية والعملية لنقض العبودية وإظهارها على وجهها الحقيقي، أي كمؤسسة عدوّة للإنسان ومذلة لكرامته[515]. المفكّر بريسو (Brissot) التزم بأكثر حزم بالدفاع عن الحقوق المدنية والأخلاقية للسود، ناقدا التصوّر العنصري الذي يرى فيهم عرقا متخلّفا بالطبع. بريسو يُفكك كل هذه المزاعم ويرى أن التخلّف لا يعود إلى طبيعة الأسود بل إلى مجرد عوامل تاريخية واجتماعية. ولكي يدعم هذا المنحى الإنسانوي الجديد فإن بريسو أسس بمعية مجموعة من المثقفين «جمعية أصدقاء السود (Société des Amis des Noirs)» للمساهمة في تحريك الرأي العام وتوعيته بالانتهاكات التي يخضع لها الأفارقة. الوثيقة المؤسسة لهذه الجمعية جاءت على شكل إدانة متحمّسة للعبودية، ومن المحتمل جدّا أنها دوّنت من طرف كوندورسيه. إن خطورة مسألة استعباد الأفارقة والمتاجرة بهم تفرض التزاما مباشرا وعاجلا لا يمكن تأجيله أو التراجع عنه، ذلك على الرغم من الصعوبات التي يجابهها مشروع من هذا القبيل. المحرّر يعترف بالمصاعب وحتى العراقيل التي لاقتها

---

[514] « Quel funèbre coup d'œil ! quel profond sujet de réflexion ! Ah ! que nous sommes inconséquents dans notre morale et dans nos principes. Nous prêchons l'humanité, et tous les ans nous allons porter des fers à vingt-milles habitants de l'Afrique ». Règlement de la Société des Amis des Noirs, cit, in S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo, op. cit, p. 89.

[515] CONDORCET, Réflexions sur l'esclavage des nègres, MDCCLXXX. Epître dédicatoire « Mes amis quoique je ne sois pas de la même couleur que vous, je vous ai toujours regardé comme mes frères. La nature vous a formés pour avoir le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les blancs. Je ne parle ici que de ceux d'Europe, car pour les bancs des Colonies, je ne vous fais pas l'injure de les comparer avec vous…Si on allait chercher un homme dans les Iles d'Amérique, ce ne serait pas parmi les gens de chair blanc qu'on le trouverait ».



جمعيّة فتيّة للقيام بمهامها الإنسانية، ولكن، على الرغم من كل العوائق السياسية والمصلحية التي تقف أمام تحقيق هذا المشروع يجب التذكير، يقول المحرر: « بأننا لسنا أمام طبقة محدودة من التعساء التي يجب تحريرها، بل أُمَم بأسرها، إنها جزء من العالم مسحوقة تحت ثقل أغلالها، تطالبنا بالحقوق المقدسة للإنسانية[٥١٦]». نحن هنا، كما يعلّق الدارس الإيطالي مورافيا (Moravia)، في مستوى إعلان المبادئ الخالدة لسنة ١٧٨٩ وباسم هذه المبادئ غدت إشكالية محدّدة، كإشكالية العبودية، عند كوندورسيه وأصدقائه، مطروحة كمسؤولية جماعية على الضمير الإنساني. فعلا « الإنسانية بأسرها يهمّها مناقشة النظام الحالي[٥١٧]». لقد ناهضوا بصريح العبارة المركزية الأوروبية، ومُركّب الاستعلاء المتمكّن من ذهنية الإنسان الأوروبي في تعامله مع الشعوب الإفريقية. الإنسان الأوروبي هو المسؤول عن عذابات الرجل الإفريقي، عن تخريب أخلاقه، وجعله في مكانة دونية: « بعد حرمان الأسود من كل ملكاته الأخلاقية، اعتبرناه ينتمي إلى أمة أسفل منّا، ولذلك فإن مصيره هو حمل أغلالنا. ما هذا الخليط الفظيع من الجور والوحشية![٥١٨]». أمام هذه الوضعية يجب التحرك وفضح المعاملات اللاإنسانية، الإهانات والانتهاكات المتواصلة التي يقترفها الغرب في حق السود الأفارقة. ولفعل ذلك فإن جمعية أصدقاء السود كوّنت شبكة من الارتباطات مع نوادٍ أخرى ملتزمة هي أيضا بالكفاح ضد العبودية. لم يكتف هؤلاء المثقفون الكونيون بهذه الإجراءات بل إنهم تحركوا على صعيدين: الأول صعيد الرأي العام لمحاولة تغيير

---

[516] Cfr. Règlements de la Société des Amis des Noirs, S. l. (Paris) n. d. (1789), p. 2. « mais si leur infortune se trouve liée à des grands intérêts politiques, si leurs chaînes sont encore resserrées par les forces aveugles du préjugé, s'il est enfin des grandes obstacles à vaincre, ces obstacles doivent-ils nous faire oublier que ce n'est pas non plus une classe limitée de malheureux qu'il s'agit de secourir, ce sont des nations entières, c'est une partie du monde qui, écrasée sous le poids de ses fers, réclame auprès de nous les droits sacrés de l'humanité ».

[517] Ibid, p. 10.

[518] « C'est après avoir privé les nègres de toutes ses facultés morales que nous le déclarons d'une nation inférieure à la nôtre, et dès lors destiné à porter nos fers. Quel monstrueux assemblage d'injustice et de cruautés ! ». Ibid, p. 6.



العقليات ضد المصالح الوضيعة (bas intérêts) والأحكام المسبقة التي تعارض مبادئ الإنسانية. الثاني، على صعيد القرار السياسي حيث أنهم توجهوا إلى الدولة عارضين عليها المساهمة في تغيير تلك الوضعية المزرية وذلك بجمع كل المعطيات (rassembler tous les faits)، والتحري منها، وطرح الخطط الجديدة بتغيير النظام الحالي: إنها الثقافة العلمية، كما يعلّق مورافيا، في خدمة القضايا الراهنة للإنسانية؛ فالفكرة الموجهة والمصطلحات المستخدمة نابعة من روح الذهنية الوضعية: تجميع الوقائع، تحليلها، مقارنتها، القيام بحسابات وبيانات، تحديد مخطط العمل الذي يحتوي ضمنيا على حل للمسألة المطروحة: « إنها الفلسفة (*la philosophie*) التي تتقدم لكي تضيء (*éclairer*) بأنوارها (lumières) السلطة السياسية[519]».

أما على الصعيد الثقافي فإن هذه الحركة الناشطة ضد العبودية جلبت لها التأييد من بعض كبار المثقفين آنذاك. ميرابو (Mirabeau) مثلا يُدين بعبارات نارية مؤسسة العبودية: « المتاجرة بالسود لا يمكن إدانتها بعبارات صارمة جدًا. إنها تجارة مُهينة للإنسانية، وحشية، كافرة، شيطانية[520]». هذا هو مثال المثقف الكوني الذي يُلقي بنظره بعيدا، ويهتم بالإنسانية جمعاء وبعذابات المقهورين في كل رقعة من الأرض. ديستوت دي تراسي (D. de Tracy) أحد كبار هؤلاء المفكرين، دخل هو نفسه المعمعة وخاض معركة الدفاع عن العدالة بحصافة ودقة كما يصفها بريسو تبقيان مثالا للإنسان المستقيم. ومن المتوقع أن يهبّ ريح هذه الثورة التنويرية ويؤثر حتى في الإنتاج الأدبي، حيث اعتمد أصحابه نهج الرواية للتعبير عن التحولات الجديدة. تلك مثلا كانت الحال مع المفكر والقاص سيباستيان مرسييه (S. Mercier) الذي كانت تربطه صداقات وديّة بالفلاسفة. وقد كتب في روايته الطوباوية "عام ألفين وأربعمائة وأربعين" صفحات يصف فيه تمثال رجل أسود وُضع في الساحة العامة: مكشوف

---

[519] S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo, op. cit, p. 93.
[520] MIRABEAU, Considérations sur l'ordre des Cincinnatus, p. 296 ; cit, in S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo, op. cit, p. 93.



الرأس، مبسوط اليدين، فخور العينين، مهيب الاستقامة، وقد كُتب تحت قدميه: « إلى المُنتقِم للعالم الجديد!»[521]. لقد خلقت الطبيعة، أخيرا، هذا الإنسان الباهر، هذا الإنسان الخالد (cet homme immortel) الذي جاء ليُخلّص العالم من الطغيان الأكثر وحشيّة، الأطول أمدا، والأكثر إهانة. عبقريّته، شجاعته، صبره، عزمه، انتقامه الفاضل كُتب لها النجاح: لقد كسّر أغلال بَني وطنه. الكثير من العبيد المضطهَدين تحت أبشع أنواع العبودية لا ينتظرون منه إلاّ إشارة واحدة، لكي يخلقوا أبطالا. لقد حرّروا رجالا وانتقموا لشعوب مضطهَدة، والكل بفضل هذا الرجل الباهر الذي نزل كالصاعقة على المدينة الظالمة. إنه مَلك الموت الذي مَنحه إله العدالة سيفه: لقد قدّم البرهان على أن الوحشية ستُعاقَب عاجلا أم آجلا، وأن العناية تختزن مثل هذه الأنفس القوية وتُرسلها إلى الأرض لكي تُعيد القسط الذي أتلفته ضراوة الجشع"[522].

***

وبخصوص الإشكالية التي تهمنا في هذه الصدد، لعلاقتها المباشرة بموضوع كتاب فوكو، أعني حالة المرضى ووَضعية المِصَحّات في ذاك العصر، فإنه كما رأينا موقف المثقفين الحازم بشأن العبودية، كذلك لا يمكن أن تغيب عنهم الحالة الصحية والأوضاع المزرية التي يعشها المعوزون. واحد من بين الذين تألقوا في هذا الميدان هو المفكر كابانيس (Cabanis)، الذي درس الطبّ وتشبّع من مبادئ فلسفة التنوير، وقد دوّن ثمرة بحوثه الميدانية في كتاب بعنوان "ملاحظات حول المستشفيات"[523]. إن الأوضاع الصحية وحالة المستشفيات كانت من بين المشاكل الخطيرة التي يعاني منها

[521] S. MERCIER, L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve si l'en fût jamais, S. l, 1786, p. 194. « Je sortais de cette place, lorsque vers la droite, j'aperçus sur un magnifique piédestal un nègre, la tête nue, le bras tendu, l'œil fier, l'attitude noble, imposante. Autour de lui étaient les débris de vingt sceptres. A ses pieds on lisait ces mots : Au vengeur du nouveau monde ! »
[522] Ibid, pp. 194-196.
[523] J. G. CABANIS, Observations sur les hôpitaux, in Œuvres, vol. I, p. VIII. cit., in S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo, p. 97.



المجتمع الفرنسي آنذاك، ولقد اختار كابانيس هذه الإشكالية بالذات التي كانت محل درس ونقاش في الدوائر الحكومية وبين المثقفين، لِمَا تجمعه في ذاتها من هموم علمية واجتماعية سياسية. الفكرة المحورية هي ضرورة إصلاح المستشفيات وجعلها أكثر فاعلية، وذلك بالتخلي عن النظام البُنياني القديم، أي باتخاذ وحدات صحية صغيرة موزعة على نطاق واسع لكي يتوفّر العلاج لأكبر قدر ممكن من المواطنين. اجمل الصفحات - كما يقول المفكر الإيطالي مورافيا - من كتاب كابانيس هي تلك التي يكشف فيها للرأي العام الوضعية المزرية للمستشفيات: المرضى يُرمون جميعا في غرفة واحدة، ينامون على أسرة مكتظة بحيث أنهم يتنفسون ويلامسون بعضهم بعضا في مشهد مقرف؛ عيادات الأطباء وفحوصاتهم للمرضى سريعة وغير دورية؛ النظام الغذائي ناقص، أما النظام العلاجي فهو عام ومساوٍ للجميع بدون تخصيص، أو إدراك للضرورات الفردية. هذه الطرق في العلاج مربوطة بتصورات طبية قديمة عفا عليها الزمن. كل مريض، يؤكد كابانيس، يحتاج إلى معاينة خاصة وعلاج مناسب لحالته الشخصية. المحافظة على النظافة غائبة من هذه المستشفيات ولا يوجد فيها حتى أدنى مستوى لحفظ الصحة. إن المستشفيات الكبرى عوضا أن تُعالج وتُداوي فهي، نظرا لانعدام المحافظة على قواعد النظافة، أصبحت بؤرا لتفشي أمراض جديدة ثم نقلها إلى المجتمع. ولذلك فإن كابانيس ينصح العاملين على المستشفيات، لكي يكون الطب صالحا للمرضى ويقدّم لهم الخدمة اللازمة، أن يعمل الطبيب العام والجراح جنبا إلى جنب حينما تدعو الضرورة؛ يجب عليهما أن يقوما بزيارات دورية يوميا للمريض حينما يكون ذلك في مصلحته، وأن يُسمَح لهما بتنظيم غذائه وأدويته، وبتحديد كميتها وكيفيتها ووقتها. وعلى المرضى أيضا أن يتنفسوا هواء نقيًا، وأن تكون لهم أسرّة نظيفة ومريحة، وأن يكونوا مخدومين من طرف أشخاص يَجمعون بين العطف والصبر والتي بدونهما تُقوّى الآلام التي يُرغب في تخفيفها. على رأي كابانيس هذه الأهداف لا يمكن تحقيقها في مستشفيات كبيرة ولكنها سهلة المنال في مصحات صغيرة.



ومن جهة أخرى فإن كابانيس يُركز على فكرة أن المشاكل الصحية مرتبطة بالحالة الاجتماعية والسياسية في البلاد. فعلاً، ضعف المساعدة الاجتماعية هو مؤشر على أزمة عامة في المؤسسات الحكومية، فالنقائص التي يعتبرها البعض تخص المستشفيات وحدها، هي على العكس من ذلك، تابعة لأسباب أشمل « تؤثر في المجتمع بكليته[٥٢٤]». وهذه الأسباب هي بالدرجة الأولى أسباب مادية: إنها المرض الأكبر (la grande maladie)، كما يسميها كابانيس، للدولة المتمدّنة، وتتمظهر في سوء توزيع القوى السياسية، والفوارق المذهلة في الثروات. هنا، يكمن المنبع الأصلي لكل الاضطرابات الاجتماعية والكوارث التي تُرافقها؛ ويضيف بأن الفوارق الكبرى ليست مفروضة من الطبيعة وإنما هي نتاج نهج سياسي معيّن[٥٢٥].

ضدّ هذه الأوضاع المتدنّية فإنه، كمثقف ملتزم، يتدخّل لكي يُحمّل الدولة مسؤولياتها في تغيير الوضع الاجتماعي ومساعدة المعوزين. فاللامساواة المستفحلة في صلب المجتمع لا يمكن السكوت عنها لأنها مُحقّرة لإنسانيّة الإنسان: إنها وحشية، طغيانية وكارثية (cruelles, tyranniques, désastreuses). ولذلك فالواجب الملحّ للدولة هو العمل على القضاء عليها وعلى المؤسسات المتسبّبة فيها أو الناتجة عنها. إذا كان الفقراء مواطنين مثل الآخرين فهم يتمون عن جدارة لنظام الدولة، وبالتالي « فإن المساعدات التي تضمنها لهم القوانين تمّ التصويت عليها باسمهم: يجب أن تُمنح لهم لشمولية المساهمين فيها[٥٢٦]». وبخصوص المجانين فإن موقف كابانيس كان متقدما جدّا، ويُعتبر ثوريا في ذاك الوقت: فبحُكم دراساته الطبية واطلاعه المباشر على وضعية المِصحّات، وربطه علاقات مع الأطباء المختصين ومنهم الطبيب النفساني

---

[524] Cfr, J. G. CABANIS, Observations, cit., p. 7.
[525] Ibid, pp. 28-29. « La grande maladie des états civilisés est la mauvaise distribution des forces politiques, et la disproportion choquante des fortunes. Voilà la source de presque tous les désordres publics, et des calamités qui les accompagnent…Les grandes inégalités ne sont pas du fait de la nature ».
[526] Cit, in MORAVIA, Ibid, p. 102.



والفيلسوف بينيل (Pinel) الذي شن عليه فوكو حملة في كتابه الذي نحن بصدده، استطاع أن يشخص بدقة المعضلات ويقترح الحلول المناسبة.

لقد طرح كابانيس جملة من المسائل الحساسة بخصوص المرضى العقلانيين مؤكدا على ضرورة أن يتمتّع المجنون بحقوقه الإنسانية والاجتماعية التامة: لا ينبغي إطلاقا خلط الحالة الصحية الطارئة بالوضعية القانونية للمريض، وبالمثل لا يجب استغلال سلطة الحَجْر لأسباب غير طبية، وأخيرا يجب تخويل الأطباء المختصين فقط الحق ـ الواجب في الحكم على الصحة العقلية لمرضاهم الذين هم تحت العلاج.

لم يكتف بهذا، بل إن كابانيس وجّه اهتمامه إلى المساجين ووضعية السجون عامة، وذلك طبقا لنظرة إنسانوية تنويرية. فعلا، فهو كأحد أتباع الفيلسوف المادي هيلفيتيوس (Helvétius) يرى أن الأخطاء المقترفة من طرف الفرد تعود، في جزء كبير منها، إلى مسؤولية المجتمع، وبالتالي فمن الواجب التعامل مع المذنبين بحسب المبادئ الإنسانية، فهُم أناس تعساء وفي غالب الأحيان، لم تُخرَّب أخلاقهم إلاّ من طرف رذائل القوانين ذاتها.

السمة المميزة للنظرة التنويرية التي حكمت كتابات كابانيس تكمن في تأكيده الدائب على الرابط الوثيق بين وضعية اجتماعية محدّدة والحالة السياسية العامة. الفيلسوف الشاب انطلق من مشاغل إنسانية عينية وراح يطوّر تلك المشاغل للوصول بها إلى زاوية سياسية بحتة. انطلاقا من تحليل الأزمة الصحية في المستشفيات، ومن إدانة تخلّف نظام السجون، ارتقى إلى نقدٍ حماسي موجه ضد عدم التوازن الاجتماعي والسياسي. وهذا ـ حسب الدارس الإيطالي مُورافيا ـ هو تطوّر ضروري « إنه تطوّر ممّن اكتسب وعيا، في اللحظة المناسبة، بضرورة المرور من مرحلة الإدانات للتقاليد إلى الالتزام السياسي والثوري[٥٢٧] ».

[527] S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo, op., cit, p. 107.



٨. خَطابة الجنون

إذاً عدنا إلى نص فوكو لا نجد شيئاً من هذا القبيل ويبدو، إن لم أخطئ، أن السبب في ذلك هو انشغاله بإدانة التنوير والعقلانية، وانتقائه بعض الجمل والفقرات من هؤلاء الكتاب الذين ذكرت، لتدعيم إداناته. لم يكونوا مجحفين، إذن، أولئك الذين رأوا في عمل فوكو، منافحة عن الجنون في ذاته، وأن تعريجه على الرجال والأحداث ليس إلاّ محاولة انتقاء مدروسة، لكي يُسيّر كل شيء حسب مخطّطه المسبق. هذا الموقع الذي وضع فيه نفسه، جعله يتغاضى عن كل الإسهامات الجديدة التي قدمها رجال التنوير في سبيل تحرير الإنسان من العبودية، وهي إشكالية تمس الإنسانية جمعاء في ذاك العصر، كما بيّنتُ من خلال التزامات كوندورسيه التي ترجع في مثالها إلى فولتير، نموذج المثقف الكوني. ويمكن أن نحدس جدّة هذه الحركة الثقافية والفكرية إن قارنّاها بأفكار نيتشه بخصوص نفس الإشكالية، أعني مشروعية العبودية ومدى أخلاقية أن يملك ويستغلّ إنسان ما إنسانا آخر مثله. نيتشه أدان التحرّر وليس العبودية ومثاله، كما رأينا سابقا، هو ذاك العالَم الأسطوري الذي ابتدع جزءا كبيرا منه بمحض خياله وجعل منه المرجع الأساسي لما ينبغي أن تكون عليه المجتمعات الغربية المعاصرة، أعني العالم اليوناني القديم. فوكو الذي أعلى من شأن نيتشه ووضعه كمثال يُحتذى به في التنظير والعمل، ثم رأى فيه رمز التحرّر من سجن العقل، كان عليه أن يُراجع هذه النقطة لكي يتيقّن من أنه أخطأ في الحسبان. لكن فوكو لا يمكن أن يفعل ذلك لأن منطلقاته ومسلماته لا تسمح له بذلك، فهو مهموم بإدانة الجميع: فلاسفة، أطباء، عصورا تاريخية بأكملها.

الأحداث والظواهر تمرّ من سيئ إلى أسوأ، أو تُنتقل من خارطة إلى أخرى دون تقدّم يُذكر. فالحركة الإصلاحية التي بدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لم تضطلع بإصلاح المؤسسات، أو تُجدّد في روحها، بل قامت بتحديد أماكن عزلة المجانين، بحيث أن « الجنون لم يُكسِّر دائرة الحجز، بل بدأ يَنتقل إلى مكان آخر ويَبتعد



شيئا عنه. إن الأمر شبيه بإقصاء جديد يتمّ داخل الإقصاء القديم[528]». أما النقد السياسي للحجز فإنه لم يساهم مساهمة جديّة في تحرير الجنون، ولا شيء فيه يُنبئ عن اهتمام فيلانتروبي أو طبّي ذي نزعة تحررية إنسانية. لا، بالعكس لقد رُبط الجنون، أكثر من أي وقت مضى بالحجز[529]. في هذه الفترة بالذات أحدثت هوّة كبيرة في قلب الحجز، عَزلت الجنون، وأدانت كل من لا يندمج فيه ولا يتصف بالعقل. إن تواجد الجنون في دور الحجز أصبح يمثل ظلما، ولكن فقط للآخرين. أما بشأن المستعمرات، فإن فوكو، على عكس مفكري القرن الثامن عشر، ينظر إليها من زاوية أخرى، أي تقريبا من زاوية الرجل الغربي فحسب، وليس من منظور الرجال والنساء الأفارقة المختطَفين والمهجرين قسرا من بلادهم لكي يلاقوا في المستعمرات أبشع أنواع العذاب. يقول بأنه في سنة ١٧١٧، تزامنا مع تأسيس شركة الغرب، سيندمج اكتشاف أمريكا كلية في اقتصاد فرنسا « وتمت الاستعانة بالمحتجَزين...لقد أصبح الناس يُحبَسون لكي يُرسَلوا إلى الجُزر، يتعلّق الأمر ساكنة متحركة بأكملها لإبعادها واستغلالها في الأراضي المستعمَرة. وأصبح الحجز مستودعا يُوضَع فيه المهاجرون مؤقتا لكي يُرسلوا في الوقت المناسب إلى المنطقة المناسبة [530]». ولا كلمة واحدة عن الانتهاكات والعذابات التي لاقاها الأفارقة المستعبَدون في أمريكا.

أودّ أن أذكر القارئ بما قاله فوكو عن كتاب 'تاريخ الجنون'، والتقييم البَعدي الذي أضفاه عليه. هذا الكتاب، حسب زعمه، أهميّته لا تكمن في الحقيقة التي قدّمها بل في التأثير السياسي الذي أحدثه، وفي تغيير نظرة الناس لتجربة الجنون. إذن، طبقا لهذا الطرح، فإن الحقيقة تأتي في مرتبة ثانية أو ثالثة، ومكان الصدارة للجانب العملي المُصلحي. لكن هذا التقييم المابعدي من طرف الشخص نفسه لعمله، حتى وإن حالفه الحظّ في استحداث بعض التغييرات، لا يوافق تماما مجرى الأحداث، فكتابه أصبح

---

[528] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، ترجمة عربية، ص، ٤٠٠.

[529] ن. م، ص، ٤١٣.

[530] ن. م، ص، ٤١٥.



مانفستو المناهضين للطب النفسي لأن مغزاه وهدفه هو الإجهاز على أية مقاربة علمية للظواهر النفسية، وخصوصا لظاهرة الجنون.

الجنون في العصر الكلاسيكي يبدأ حينما تُشوّش علاقة الإنسان بالحقيقة؛ انطلاقا من هذه العلاقة الغامضة تبرز ملامح جديدة. الجنون، يقول زاكياس (Zacchias) يتمثل في عدم قدرة العقل على التمييز بين الصواب والخطأ. "عَمَىً" هذه هي إحدى الكلمات التي تُعبّر بجدّ عن ماهية الجنون الكلاسيكي (l'essence de la folie classique)[531]؛ وهنا مرة أخرى ينهمر شلال الخطابة ليَجرف في وحله كل شيء. وأستسمح القارئ لإيرادي نبذة منه: « إنه يتحدّث عن تلك الليلة وعن شبه نوم يُحيط بصُور الجنون، ويمنحها، في صلابتها سلطة غير مرئية، ولكنه يتحدث أيضا عن الاعتقادات غير المؤسسة بشكل صحيح، وعن الأحكام الخاطئة وكل ذلك العمق المليء بالأخطاء الذي لا يمكن فصله عن الجنون. إن الخطاب الأساسي للهذيان يكشف بهذا، من خلال سلطاته المكونة، كيف أنه لم يكن خطاب عقل. وعلى الرغم من تناظرات الشكل، وعلى الرغم من دقة معناه، فقد كان يتحدث، ولكنه كان يفعل ذلك داخل ليل العمى، لقد كان أكثر من النص الرخو واللامُنظّم للحلم، لأنه أخطأ. ولكنه أكثر من جملة خاطئة، لأنه كان منغمسا في ذلك الظلام الشامل، ظلام النوم. إن الهذيان باعتباره مبدأ للجنون يشكل نسقا من الجمل الخاطئة في التركيب العام للحلم[532]».

في مقابل هذه الظلمة التي تُلحَف اللاعقل (الجنون) والنظرة التي تجمعه بالحلم والخطأ، هناك نظرة أخرى ترى فيه مجرّد عقل مُنبهر (raison éblouie). ولِوَصف هذا الانبهار فإن فوكو يَعمَد مرة أخرى لاستخدام تقنيته المعتادة، ألا وهي الخطابة الأدبية ذات النفح العرفاني، على الشكل الهايدغاري من خلال لعبة النور والظلمة: «

[531] M. FOUCAULT, Histoire de la folie, op. cit, p. 309.
انظر الترجمة العربية، ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٢٦١.

[532] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، ن. م، ن. ص.



إن الانبهار هو الليل في واضحة النهار، الظلام الذي يسود في قلب النور في حالاته القصوى. إن العقل المُنبهر يفتح الأعين على الشمس ولا يرى أي شيء، أي لا يرى. إن تراجع الأشياء نحو عمق ليل يلازمه في حالة الانبهار، له ملازم مباشر هو القضاء على الرؤية ذاتها. ففي اللحظة التي يرى فيها الأشياء تختفي في الليل السري للنور، فإنه يرى نفسه في اختفاءها[٥٣٣]».

التراجيديا والفلسفة هي أكثر الفقرات نيتشوية في عمل فوكو، إنها تُحاكي بزخم من الخطابة الرنانة، وبأسلوب أدبي مُهَستَر، استيهامات نيتشه حول التراجيديا، بحيث يصيبنا حقا نوع من الغثيان. وللتأكّد منْ ذلك أدعو القارئ للإطلاع عليها (الصفحات ٣١٢ ـ ٣١٤ من النص الفرنسي؛ الترجمة العربية، صص: ٢٦٤ ـ ٢٦٧).

ثم لا تغيب، كما هو مرتقب، مصطلحات هايدغارية بحتة (اللاوجود؛ الموت؛ اللاحقيقة؛ القدر...)، ولكنها مُوَظَّفة في مواضع غير مواضعها أو تبدو، في العديد من الأحيان، مُسقطة من السماء[٥٣٤].

وليس أقل منها خبطا واعتباطية تأويلاته لشخصية ابن أخ رامو (Le neveu de Rameau)؛ فقرات كاملة تعجّ بخليط من الأسماء القديمة والحديثة، رايمون روسال، هولدرلن، نرفال، كل هذه الأجَمة من الأسماء، الغاية من ورائها إبهار القارئ، والمنافحة عن تجربة الجنون بإضفائها قيمة أدبية وفلسفية خارقة للعادة.

---

[٥٣٣] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٢٦٢ ـ ٢٦٣. عوضا عن كلمة 'افتتان' ومشتقاتها التي نقل بها المترجم كلمة (éblouissement) الفرنسية فضلت كلمة 'انبهار'.

[534] « Ainsi la mort réelle qui allait résulter de la mort imaginaire est-elle écartée de la réalité, par la seule réalisation de la mort iréelle. L'échange du non-être avec lui-même s'est fait dans ce jeu savant : le non-être du délire s'est reporté sur l'être de la maladie...L'accomplissement du non-être du délire dans l'être parvient à le supprimer comme non-être même...le délire en effet est supprimé en tant que non-être puisqu'il devient être perçu ; mais comme l'être du délire est tout entier dans son non-être, il est supprimé en tant que délire». M. FOUCAULT, Histoire de la folie, op. cit, p. 420.



أنا أعتبر الأسلوب والمنهج والأهداف خارجة عن نطاق البحث الفلسفي الجدي، فهذه التقنية قد تكون، على الأكثر، دليلا على خيال خصب ومهارة في التركيب، لكنها تُضَحّي بروح الفكر الفلسفي، هذا إن لم تُجهز عليه بالكامل. لكن علينا أن نسجّل لفوكو، على كل حال، مقدرته الرائعة في تطويع أحداث تاريخية ووثائق طبيّة لأغراض غير مُعلن عنها، أغراض نيتشوية هايدغارية، معادية للعقلانية والتنوير. وهذه الأغراض لا يمكن التفطّن إليها بسهولة أو حدسها من أوّل وهلة، فهيَ تطفو على السطح باحتشام، حيث يُسرّبها صاحبها على شكل قَطَرات، ثم تختفي لكي تعود مرة أخرى، وذلك في العديد من صفحات كتبه[535].

هذه الملاحظة لا بدّ من البوح بها لأن تقنية فوكو في التورية تضغط نفسيا على القارئ وتأرّقه حتى، أما أسلوبه في تسريب ما هو غير معلن عنه فإنه قد يستثير حساسية القارئ ويُدخل في ذهنه نوعا من البلبلة: القاعدة النظرية الغير معلن عنها والتي سيّرت تقريبا جميع تحليلاته هي الهايدغارية. لن أبالغ إن قلتُ بأنها عبثت بعقل فوكو ودمّرت حسّه الفلسفي، وذلك بانتشارها المكثف في دقائق عديدة من أعماله واكتساحها مجمل تحليلاته التي تبدو غريبة جدا عن مجال تفكير الفيلسوف الألماني هايدغر[536]. فعلا، ما دخل المسائل الطبية بهايدغر؟ كيف يمكن الوصل بين تاريخ الطب ومقولات الوجود والزمان؟ مرّة أخرى نشهد لفوكو ببراعته في وصل ما لا يمكن وصله، في لمّ الشتات وجمع المتناقضات والمصالحة بينها.

---

[535] Cfr, Ibid, pp. 440-455.

[536] لقد اعترف هو نفسه ودعّم رأي محاوريه درايفوس ورابينوف من أنه كان متأثرا بهايدغر. لم ينكر ذلك بل تعجب كيف غابت هذه الحقيقة عن المفكرين الفرنسيين. (personne en France ne l'avait jamais souligné). فوكو، أقوال وكتابات ٢، ص، ١٥٩٩.



في مولد العيادة ومنذ الكلمات الأولى يُعلن عن مشروع تاريخي لَبِناته الأساسية مُصاغة من مفاهيم هايدغارية بحتة: المكان، اللغة والموت[537]. عبارات هايدغارية من قبيل إقامة الحقيقة في النواة المظلمة للأشياء؛ غياب فلسفة أولى؛ عالم القدر؛ لغة أصيلة؛ قرار الكلمة[538]. كل هذا جاء في مشروع معلن عنه بنوع من الزهو والأبهة على أنه مبحث تاريخي وفي الآن نفسه نقدي، لتحديد شروط إمكان التجربة الطبية كما عرفها العصر الحديث[539]. لكن في حقيقة الأمر ما يُهيمن على هذا العمل هو شيء آخر: إنه استعراض لأغراض فلسفية وإسقاطها على مجال الطب وتاريخه. فعلا، إذا سلخنا من كتابه المعطيات الطبية التاريخية، فإننا سنحصل على مُركّز من الهايدغارية، بل في العديد من الفقرات تختلط الأفكار الهايدغارية بالمعطيات التاريخية ولا ندري مَن يتكلم، أهو التاريخ أم هايدغر: « المرض يُنظر إليه أساسا في فضاءِ انعكاسٍ بلا قرار، وفي تلاقٍ دون تحوّل. لا يوجد إلاّ مستوى واحد ولحظة واحدة. الشكل الذي تتبدى فيه أصليا الحقيقة، هو السطح أين النتوء يتمظهر ويضمحل في نفس الوقت[540]». أما الخاتمة فهي الموضع الذي تتمظهر فيه بجلاء مقولات هايدغر الشهيرة: من الموت إلى النهائية،

---

[537] M. FOUCAULT, Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963 – Cérès Éditions, Tunis 1995, p. V. « Il est question dans ce livre de l'espace, du langage et de la mort ».

[538] M. FOUCAULT, Naissance de la clinique, Ibid, « le séjour de la vérité dans le noyau sombre des choses », p. XI ; « Il est probable que nous appartenons à un âge de critique dont l'absence d'une philosophie première nous rappelle à chaque instant le règne et la fatalité », p. XIV ; « langage originaire », ibid ; « la décision de la parole », p. XVI.

[539] M. FOUCAULT, Ibid, p. XIX. « La recherche ici entreprise implique donc le projet délibéré d'être à la fois historique et critique, dans la mesure où il s'agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue ».

[540] Ibid, p. 5. « La maladie est perçue fondamentalement dans un espace de projection sans profondeur, et de coïncidence sans déroulement. Il n'y a qu'un plan et qu'un instant. La forme sous laquelle se montre originairement la vérité, c'est la surface où le relief à la fois se manifeste et s'abolit ».



مرورا بالتقنية، وصولا إلى شعر هولدرلن وريلكه، وختامها "غياب الآلهة"[541]. إنه أمر يدعو للشفقة حقا. ما دخل غياب الآلهة بموضوع نشأة العيادة الطبية؟ ما الآلهة؟ وما مَحلّها من الإعراب؟

٩. مأساة المجنون

بعد أن اختفى المجنون من حلبة الواقع الاجتماعي، وسُحب منه الحق في الكلام، أعيدت إليه، في فترة لاحقة، شخصيته كاملة وأصبح طرفا قابلا للتحاور معه والمساءلة. وتستمرّ التغيرات في نظرة المجتمع للمجنون، بحيث إن لِكُل حقبة تقريبا نظرة خاصة تجعلها في قطيعة تامة مع سابقتها. فالتطورات تُحدُث عن طريق الانقلابات الفجئية: « فجأة وفي ظرف بضع سنوات (Brusquement, en quelques années) في منتصف القرن ١٨، برز خوف[542]»، خوف من عدوَى المجانين لم يكن متواجدا من قبل. ثمّ، في فترة لاحقة، ودون أن نعلم السبب، دخل المجنون ضمن دورة جديدة (un nouveau cycle)[543]؛ في القرن الثامن عشر حدثت « ظاهرة مفاجئة (phénomène..soudain) شبيهة بالاعتقال الكبير في القرن ١٧ ولكنه مثله مثل

---

[541] Ibid, p. 274. « Cette expérience médicale est par là même apparentée à une expérience lyrique qui a cherché son langage de Hölderlin à Rilke. Cette expérience…est liée à une mise au jour des formes de la finitude, dont la mort est sans doute la plus menaçante, mais aussi la plus pleine. L'Empédocle de Hölderlin, provenant de sa marche volontaire, au bord de l'Etna, c'est la mort du dernier médiateur entre les mortels et l'Olympe, c'est la fin de l'infini sur la terre, la flamme revenant à son feu de naissance et laissant comme seule trace qui demeure ce qui justement devait être aboli par sa mort : la forme belle et close de l'individualité ; après Empédocle le monde sera placé sous le signe de la finitude, dans cet entre-deux sans conciliation où règne la Loi, la dure loi de la limite ; l'individualité aura pour destin de prendre toujours figure dans l'objectivité qui la manifeste et la cache, qui la nie et la fonde … et là ouvre la source d'un langage qui se déploie indéfiniment dans le vide laissé par l'absence des Dieux….l'importance de la finitude dans le rapport de l'homme à la vérité et dans le fondement de ce rapport ».

[542] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٣٧١. النص الفرنسي، ص، ٤٤٥.

[543] ن. م، ص، ٣٩١. النص الفرنسي، ص، ٤٧٢.



سابقه مرّ دون أن يثير اهتمام أحد[544]»؛ ثمّ « فجأة (Brusquement) عادت الممارسة القديمة في حجز المجانين[545]».

هذا هو الفانوس السحري ـ كما وصفه سارتر ـ الذي عوّض به فوكو السينما؛ إنها مجموعة من المشاهد النّقطيّة (مِن نُقطة)، المنفصلة، ووحدات من اللّقطات التي تمرّ أمامنا باستمرار دون رابط منطقي سببي: كل شيء حدث فجأة، بقفزات من غير سابق إنذار.

لقد طحن فوكو كل شيء في مَكَنَة إدانته حتى أن عصر الوضعية الذي حاول فيه الأطباء معالجة المجانين والتعامل معهم بروح إنسانية، بدا في أعينه مجرّد صخب وصراخات متعالية من طرف الأطباء؛ كلّ واحد يدعي بأنه هو الأول الذي خلص المجنون من الخلط بينه وبين المجرمين، وفَصَلَ براءة اللاعقل عن ذنب المجرمين[546].

لكن هناك لحظة ما توقف فيها مجرى التاريخ الذي صُوّر على شكل أكليشيهات المحطاطية، لكي يعود القهقرى ويَكشف الوجه المشرق للجنون. هذه ليست حالة تاريخية، ولا مسارا حضاريا معينا، بل مجرّد قصة لديدرو، بعنوان ٰابن أخ رامو. كيف كانت ديناميكية القضية وحيثياتها؟ فوكو يَرويها لنا على هذا النحو: في الوقت الذي حصّن فيه ديكارت نفسه، عن طريق اليقين، من أنه لا يُمكن أن يكون مجنونا، أو واحدا من أولئك المعتوهين، ابن أخ رامو خرق هذا الحظر واعترف عن وعي منه بأنه مجنون، ولكنه وعي مستعبد. فهو مجنون لأنهم نعتوه بذلك وتعاملوا معه كذلك[547]؛ اللاعقل فيه يسبح على السطح. رواية ابن أخ رامو تخرق التسلسل التقهقري المتقاطع المكسور الذي رسمه فوكو، وهو نفسه يعترف بتفرّد هذا العمل في مجرى تاريخ الجنون

---

[544] ن. م، ص، ٣٩٧ ـ ٣٩٨. النص الفرنسي، ص، ٤٨٠.

[545] ن. م، ص، ٣٩٨. النص الفرنسي، ص، ٤٨١.

[546] ن. م، ص، ٤٠٩.

[547] « إنه مجنون لأنه أخبر بذلك وعامله الناس باعتباره كذلك: لقد أرادوني أن أكون أضحوكة، وكنتُ كذلك». ن. م، ص، ٣٥٩. فرنسي، ص، ٤٣١.



الغربي: وجود هذه الشخصية يغوص في عمق الزمان القروسطي وينبئ بالأشكال التي سيتخذها اللاعقل في العصر الحديث، مثل تلك المعاصرة لنرفال، وأرتو، ونيتشه[548]. لقد مرت حياة ابن أخ رامو دون أن يستشعرها القرن الثامن عشر، والتساؤل عن معنى هذه القصة يعني المكوث خارج كرونولوجيا التطوّر، وإلقاء نظرة على الثقافة الغربية من تحت زمن المؤرخين. ابن أخ رامو يجب محاورته كنموذج لمنعرج تاريخي حاسم، فهو يرسم في بريق اللحظة، خطا منكسرا يذهب من سفينة المجانين إلى همسات أرتو.

إذن، شخصية المجنون، عادت للظهور مرة أخرى في شخصية رواية ابن أخ رامو على شكل ساخر؛ مثل بهلول القرون الوسطى فهو يعيش وسط أشكال العقل، إنه موضوع للتملّك، للحاجة التي تمس محتوى ومعنى وجوده: دون الجنون فإن العقل سيفقد حقيقته وسيغرق العاقلون في رتابة وخواء. العقل الذي لا يكون هو ذاته إلاّ بامتلاك الجنون يكف عن تعريف نفسه بنفسه، ونقيضه يُصبح عقل العقل، من حيث أن العقل لا يُتعرّف عليه إلاّ بضرب من ضروب التملّك[549].

مع ابن أخ رامو، عثر فوكو على الحالة المتفرّدة التي تقطع رتابة تقهقر تاريخي يغلب عليه اضطهاد العقل للجنون؛ إنه يروي الإرجاع الساخر، وعدم الثبوت في كل شكل من أشكال الحكم التي تدين اللاعقل كشيء خارجي وغير جوهري «إن العقل يصعد شيئا فشيئا لحو من يُدينه، ليفرض عليه الاستعباد المنحطّ، ذلك أن الحكمة التي

---

[548] « إنه وجود موغل في الزمن، وقد استقطب مجموعة من الصور القديمة، من بينها صورة عن تهريج يُذكّر بالقرون الوسطى، ويُعلن عن الأشكال الأكثر حداثة للاعقل، تلك الأشكال المعاصرة لنرفال ونيتشه وأنطونين أرتو». ن. م، ص، ٣٦٠. فرنسي، ص، ٤٣٢.

[549] « فبدون الجنون سيُحرم العقل من واقعه، سيكون رتابة فارغة، ومللا من ذاته، صحراء حيوانية ستكشف له عن تناقضاته: "والآن وقد افتقدوني، ما عساهم فاعلون؟ سيصيبهم الملل كالكلاب...". ولكن العقل الذي لا يستمدّ وجوده إلاّ من امتلاكه للجنون، لن يتحدد بعد ذلك استنادا إلى هويته المباشرة، وسيستلب في هذا الانتماء...إن اللاعقل يصبح عقلا للعقل، في حدود أن العقل لا يعترف على اللاعقل إلاّ من خلال الامتلاك». ن. م، ص، ٣٦١.



تعتقد إقامة رابط للمحاكمة والتحديد مع الجنون ـ تكون قد طرحت في الوقت ذاته رابطا امتلاكيا وانتماء غامضا: "هذا جنوني"، وذلك أنني أمتلك ما يكفي من العقل للتعرف على جنون هذا الجنون[٥٥٠]».

لقد تحولت علاقة العقل بالجنون إلى علاقة امتلاك، ومن هنا أصبح العقل يَفهم ذاته عن طريق نقيضه: إن العقل لا يمكن أن يحكم على الجنون دون أن يضع نفسه موضع تساؤل ضمن علاقات امتلاك، ولذلك فإن اللاعقل ليس غريبا عن العقل، بل « يوجد داخله، يحاصره ويمتلكه ويحوّله إلى شيء، ويحيل هذا الأمر بالنسبة للعقل على ما هو داخلي، وعلى ما هو شفاف وجلي أيضا. فبينما تحتل الحكمة والحقيقة في العقل مواقع خلفية، لا يشكل الجنون دائما سوى ما يمكن أن يمتلكه العقل منه فمنذ مدة طويلة كان هناك مجنون الملك...ولم يكن هناك بشكل رسمي حكيم الملك[٥٥١]».

كل هذه الاستتباعات الفلسفية، والنتائج النظرية والعملية المتفرّدة وجدها فوكو في تلك الصفحات القليلة لديدرو (dans ces quelques pages de Diderot) بحيث أن « قدر الجنون في العالم الحديث يجد تجسيده في هذه الصفحات، ويكاد يكون جزءا منه[٥٥٢]».

ولكلّ من شك في هايدغارية فوكو، فإن عليه أن يعتبر بأقواله هذه حول لعبة الوجود واللاوجود، تخفّي الحقيقة وجلائها المنسوبة هذه المرة إلى الجنون، من حيث هو « حقيقة الحقيقة، وأيضا كخطأ مكشوف، ذلك أن الخطأ الجلي هو هذا الكائن في كينونته، واللاكينونة التي تحوّله إلى خطأ وكلاهما وضع في واضحة النهار[٥٥٣]». ثم

---

[٥٥٠] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، ن. م، ص، ٣٦١.

[٥٥١] ن. م، ن. ص.

[٥٥٢] ن. م، ص، ٣٦٢.

[553] « dans cette mesure la folie...apparaît comme la vérité de la vérité, et tout aussi bien comme erreur manifestée, car l'erreur manifestée, ce sont, portés en plein lumière du jour, et cet être qu'elle est, et ce non être qui la fait erreur ». M. FOUCAULT, Histoire de la folie, op. cit, p. 435.



الأخرى بشأن المذيان، الذي اتخذ في صُلب الجنون معنى جديدا، وأصبح « بؤرة لمواجهة أبدية ولحظية، مواجهة بين الحاجة والافتتان، بين عزلة الكينونة وتلألأ الظاهر، وبين وميض المباشر وكينونة الوهم[٥٥٤]».

وبخصوص الديكارتية فإن فوكو يذهب، بكل يقين، إلى أن الدرس الأكثر مناهضة لها يأتي من ابن أخ رامو وليس من لوك وفولتير وهيوم: «عندما نتصوّر أن مشروع ديكارت كان قائما، مؤقتا، على الشك إلى أن يظهر الحقيقي في واقع الفكرة البديهية، أدركنا أن لاديكارتية الفكر الحديث، في مواطنها الحساسة، لا تبدأ مع مناقشة الأفكار الفطرية، أو الطعن في البرهان الأنطولوجي، بل من نص ابن أخ رامو هذا[٥٥٥]».

على كل حال، وعلى الرغم من تدخلات العلماء لتحسين أوضاع المرضى والفقراء في القرن الثامن عشر، فإن الجنون تحرر واقتلع من وسط التجارب القديمة التي كان مسجونا فيها. وتحرره لم يكن وليد مشاعر الفيلانثروبيا، ليس باعتراف علمي وضعي، بل بما يربطه بالحياة العامة للناس، حيث يدركون بؤسهم وتقضهم أشباح اللاعقل. في هذه الجهات المظلمة تكوّن ببطء التصوّر الحديث للجنون، لم تُصطنَع مقولات جديدة، بل كانت ثاوية وتم فقط اكتشافها بفضل هذا التراجع « لقد كان هناك عمل للتمييز جعل الجنون يبدو معزولا داخل وجه اللاعقل الكبير والجلي والمدمر، سنوات قبل إصلاح بينال وتوك[٥٥٦]».

ولم يكن هناك تقدم ولا حتى إنسانية في معاملة الأطباء النفسانيين للمرضى، وفوكو ينبّه « يجب أن نتحاشى بدقة، البحث في السياق الزمني الذي تم فيه إصلاح بينال وتوك، عن شيء يمكن أن يُشكل حدثا: حدوث اعتراف وضعي بالجنون، وحدوث تعامل إنساني مع المستلبين[٥٥٧]». ولم يبرز هناك حتى وعي جديد أو تقدم في

---

[٥٥٤] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٣٦٥. فرنسي، ٤٣٨.

[٥٥٥] ن. م، ص، ٣٦٤.

[٥٥٦] ن. م، ص، ٤٣٠.

[٥٥٧] ن. م، ص، ٤٣٦.



سيرورة الفكر الطبي واستخدام الحجز. فوكو يُنبّه مرة أخرى أن الأمر لا يتعلق « باستنارة، ولا يتعلق حتى بوعي يكون قد كشف، ضمن تبادل معرفي، عن أن المحتجزين كانوا مرضى، بل يتعلّق بعمل غامض تواجه داخله الفضاء القديم للإقصاء المنسجم والوحيد التكوّن والمحدود بدقة، بذلك الفضاء الاجتماعي للمساعدة التي شرع القرن ١٨ في تفكيكه، وحوّله إلى كيان متعدد الأشكال، وجزاه وفق الأشكال السيكولوجية والأخلاقية للإخلاص[٥٥٨]».

أخيرا جاء الفرج وتمّ التعرف على الجنون في حقيقته التي ظلت مجهولة لمدة طويلة، هذا ما يدعيه تاريخ الطب العقلي الكلاسيكي[٥٥٩]. بَطَلا هذا التحول المعرفي هما بينال في فرنسا وتوك في انجلترا. فعملهما يبدو وكأنه صور مؤثرة لتلك الإنسانية التي عُومِل بها المرضى. لكن هذه الصور الجميلة، كما يصفها فوكو، لم تستثره كثيرا لأنه يشكك في صحتها، بل يَعتبرها مخاتلة لأنها تخفي على كل حال، أشياء خلفها، وتقدم قيما أسطورية في ثوب حقيقة واقعية. فوكو يعترف بتلك الصور المشرقة كتعبير رمزي لا أكثر.

مجهود أجيال كاملة من الأطباء والفيلانثروبيين، يَشطبه هكذا بجرة قلم: الخطيئة التي اقترفاها بينال وتوك هي محاولة موضَعَة الجنون، وكشف حقيقته وذلك بتشكيل « حقل يجب أن يبدو فيه الجنون من خلال حقيقةٍ خالصة وموضوعيّةٍ وبريئة في الوقت ذاته ... ما سيربحه الجنون على مستوى دقة قدره العلمي، سيخسره على مستوى القوة في التصوّر الملموس ... فكلما كان موضوعيا، كان أقل حسما. والحركة التي حررته

---

[٥٥٨] ن. م، ص، ٤٣٧.

[٥٥٩] ن. م، ص، ٤٧١. « هذه الصورة مألوفة لدينا. لقد ألفها تاريخ الطب العقلي كله، وكانت وضيفتها هي الكشف عن أسرار ذلك العصر السعيد الذي تم فيه أخيرا التعرف على الجنون وفق حقيقة ظل الناس يتجاهلونها لمدة طويلة».



لكي تراقبه، هي، في الوقت ذاته، العملية التي ستبدده وتُخفيه في كل الأشكال الملموسة للعقل[560]».

أما بالنسبة لعمل توك فالخطيئة تنبع من تصوّره للعلاقة بين الطبيعة والجنون « الطبيعة في الجنون لا تُدمّر بل تُنسى، أو بالأحرى تُنتقل من الروح إلى الجسد، بحيث إن الجنون يضمن، بشكل من الأشكال، صحة جيدة، ولكن إذا ظهر مرض ما، فإن الطبيعة، وقد أصابها اختلال ما، تظهر من جديد في الذهن، أكثر صفاء وأكثر وضوحا كما لم تكن أبدا من قبل[561]».

وعلى هذا الأساس فإن تحرير المجانين الذي يعزى إلى توك وبينال هو مجرد أسطورة[562]، فعملهما يبقى في العمق عملا اضطهاديا، والتحرر الذي اعتقد المؤرخون أنهم كانا يصبوان إليه أفضى، في حقيقة الأمر، إلى نتائج عكسية: « إن بينال وتيوك في مواقفهما البسيطة التي رأى فيها الطب العقلي الوضعي، ويشكل مفارق، أصوله الأولى، قد استبطنا الاستلاب، لقد وضعاه في الحجز، وحدداه كمسافة فاصلة بين المجنون ونفسه، ومن خلال ذلك خلقوا الأسطورة. والأمر يتعلق حقا بأسطورة عندما نجعل من الطبيعة مفهوما، ونجعل من تحرير حقيقة ما بناء جديدا للأخلاق، ونجعل من شفاء عقلي، ما قد لا يشكل سوى اندماج خفي في مجتمع اصطناعي[563]».

النتيجة المُحققة هي أن الطبيبين توك وبينال أداما الخرافة والأسطورة، وموّها على الطب النفسي « إن خرافات بينال وتوك تنقل قيما أسطورية سيقبلها الطب العقلي باعتبارها بديهيات طبيعية. لكن كان هناك وراء الأساطير ذاتها عملية، أو بالأحرى

---

[560] ن. م، ص، ٤٧٩.

[561] ن. م، ص، ٤٨٠.

[562] ن. م، ص، ٤٨٢. « تلك هي سلطات دار الشفاء الأسطورية: سلطات تتحكم في الزمن وتعارض التاريخ وتعود بالإنسان إلى حقائقه الأساسية، وتكتشف فيه الإنسان الطبيعي الأول والإنسان الاجتماعي الأول الذي لا يحده زمن ولا تاريخ»

[563] ن. م، ص، ٤٨٨.



سلسلة من العمليات، نظّمت بصَمتِ العالم المارستاني والطرق العلاجية والتجربة الملموسة مع الجنون في الوقت ذاته[٥٦٤]».

ثم إنه من الضروري، على حد زعم فوكو، تصفية الحسابات مع الأفكار السائدة حول عمل هذين الطبيبين وإعادة تقييم معاني المجازات كل واحد منهما: « يجب أن نُعيد النظر في قيمة الدلالات التي تُنسب إلى عمل توك: تحرير للمجانين، القضاء على الإكراهات، إقامة وسط إنساني[٥٦٥]»، هذه كلها مجرد ادعاءات يكذبها الواقع العيني، حسب التقييم السلبي الذي ارتآه فوكو: « إن الأمر لا يتعلق هنا سوى بتبريرات، فالعمليات الواقعية كانت مختلفة. وفي الواقع فإن توك خلق مارستانا حيث حل القلق المغلق للمسؤولية، محل الرعب الحر للجنون ... فأشكال الرعب الأبدية التي كان المستلب ضحية لها، نقلها توك إلى قلب الجنون نفسه[٥٦٦]». وفي خضم هذه الاتهامات المسترسلة اعترف فوكو بأن المارستان الذي ابتدعه توك، يخلو من سياسة العقاب، ولكن هذا الاعتراف المقتلع عن مضض، يتضارب مع إدانته لعمل هذا الطبيب، ولذلك فهو يطوّق المجازاته لكي يَجد منفذا لإدانة ذات بعد لاتاريخي: « إن المارستان لا يُعاقِب، هذا صحيح، ولكنه يقوم بأكثر من ذلك، إنه يُنظّم العقاب. إنه يُنظمه من أجل الجنون باعتباره وعيا للذات في علاقة غير متبادلة مع الحارس. ويُنظمه من أجل الإنسان العاقل باعتباره وعيا بالآخر، وتدخلا علاجيا على نفسه وعلى الآخر، ومن الاعتراف بوضعه كموضوع، والوعي بالذنب، يجب أن يعود الجنون إلى وعيه كذات حرّة ومسؤولة، ويستعيد تبعا لذلك عقله[٥٦٧]».

أما بينال فإن عمله الطبي كان يندرج في إطار نظرة اجتماعية أخلاقية على شكل قوالب جاهزة يُؤطّر فيها المريض طبقا للتقاليد التي يفرضها المجتمع. فالمارستان أصبح

---

[٥٦٤] ن. م، ن. ص.

[٥٦٥] ن. م، ص، ٤٩١.

[٥٦٦] ن. م، ن. ص.

[٥٦٧] ن. م، ن. ص.



بين يديه « أداة للتوحيد الأخلاقي والإدانة الاجتماعية. كان الأمر يتعلق بسيادة أخلاق، من خلال شكل كوني، تُفرَض من الداخل على كل من كان غريبا عنها، وحيث الاستلاب معطى سابقا على تجلّيه من خلال الأفراد[٥٦٨]». بينال كان يرغب إقامة تركيب أخلاقي بورجوازي وسحبه على كل أشكال اللاعقل، وذلك بمحاولة « ضمان استمرارية قيمية بين عالم الجنون وعالم العقل، ولكن من خلال التمييز الاجتماعي الذي يَضمن للأخلاق البورجوازية طابعا كونيا فعليا، وتمكّنه من فرض نفسه باعتباره حقا على كل أشكال الاستلاب[٥٦٩]». وبالإضافة إلى البعد الأخلاقي فإن بينال استخدم في مصحّته لعلاج المرضى ثلاث وسائل أساسية: وهي الصمت؛ الاعتراف أمام المرآة؛ المحاكمة الأبدية. وجميع هذه الوسائل يقدمها فوكو في صورة جدّ مأساوية، بحيث أننا إن صدقناه في تحاليله واعتبرنا نتائجها فلا مهرب من التضامن مع المجانين وإدانة الأطباء الذين هم حقا في وضع جلادي المرضى لا مُحرِّريهم. أكثرها مأساوية هي الوسيلة الأولى، أعني الصمت الذي انتهجه الطبيب إزاء المجنون، وهي وسيلة، حسب النص الذي استشهد به فوكو من بينال، أدت ظاهريا إلى تحرير المجنون من قيوده وعودته إلى صوابه. ومن إحدى النصوص المقتضبة لبينال، تنهمر الخُلاصات والنتائج الخطيرة، والتي هي في تضارب تام مع تفاؤل بينال: « إن الخلاص يتخذ هنا معنى مفارقا. فالزنزانة والقيود والاستهزاء والفرحة الدائمة، كل هذه العناصر تشكل في هذيان المريض ما يشبه عنصر حريته ... ولكن القيود التي سقطت، وذلك الإهمال، وذلك التحفظ وضعاه ضمن دائرة يمارس فيها حرية فارغة. لقد سُلِّم في صمت إلى حقيقة لا يعترف بها أحد، وعبثا حاول إبرازها لأن لا أحد كان يَنظر إليها، ولا يمكن أن تُثير حماس أحد، لأنها لم تصل حتى حدّ المهانة ... فعوض الإكراه البدني، منحت

---

[٥٦٨] ن. م، ص، ٥٠٠.

[٥٦٩] ن. م، صص، ٥٠٠ ـ ٥٠١.



له حرية بالغة المحدودية والعزلة... لقد خلصوه من قيوده، ولكنه الآن مقيّد بفضيلة الصمت والخطأ والعار[٥٧٠]».

إن معاملة المجانين في العصر الكلاسيكي، لم تك، على كل حال، أرقى وأفضل مما هي عليه الحال في عصر النهضة، فتقنية الصمت هي أشد نكالا، مقارنة بذاك الحوار الذي لم يتوقف بين العقل والجنون في عصر النهضة[٥٧١].

هذا هو الصمت المطبق الذي ألجم المرضى وفرّق بينهم وبين محيطهم؛ من المفروض أن يكون الأمر على هذه الشاكلة، ولكن فوكو بعد أن شدد على هذه النقطة فهو يحدّ من صلوحيتها ويقول بأن « هذا الصمت لم يكن كلّيا: فاللغة داخله انخرطت في الأشياء المعبّر عنها واقعيا[٥٧٢]». هذه مفارقة: كيف يمكن أن يكون هناك صمت وحوار في نفس الوقت؟ ما الوسيلة لتحقيق التواصل؟ كيف يمكن حل هذه المعضلة؟ الحل مرة أخرى يأتي من استيهامات هايدغر، يكفي تفعيل مقولاته الشبه فلسفية من عدم، وغياب اللغة حتى نحصل على مبتغانا. ولكن عن طريق هذه المقولات الغائمة الضبابيّة يمكن حل كل المشاكل بأبخس الأثمان ودون عناء كبير. الحوار في السجون ودور الحجز بين العقل واللاعقل كان « حوارا صامتا هو في الأصل صراع[٥٧٣]». لكنه يبقى دائما حوار حتى وإن غابت عنه اللغة، ومن المفروض أن تبقى منه آثار يمكننا تتبعها واستقصاء معانيها. هذا ممنوع علينا ذلك لأن حسب سفسطة فوكو « لم يبق من هذا الحوار أي أثر، إن الصمت مطلق، فلا وجود للغة مشتركة بين الجنون والعقل». ماذا يوجد إذن؟ غياب اللغة هو الموجود وكفى. أنا أشفق من هذا الخبط، ولكن عليّ أن أواصل في عرض أفكار فوكو بأمانة كي لا يُحكَم علينا بالتعسف.

---

[٥٧٠] ن. م، ص، ٥٠٢.

[٥٧١] ن. م، ن. ص.

[٥٧٢] ن. م، ن. ص.

[٥٧٣] ن. م، ن. ص.



فوكو لم يكتف بإدانته لأعمال الطبيبَين، بل إنه ضَرَبَ في العمق ما اعتُبر إلى حدّ ما تحريرا للمجانين. فهو يَحمِل بأقصى جهده على توك وبينال متهما إياهما بأنها استعملا التزوير، والاضطهاد في طريقة معالجتهما للمرضى، وأكثر من ذلك فقد عملا على تحويل دُور العلاج إلى محاكم تفتيش. فعلا، قناعة فوكو هي هذه: « العدالة التي كانت سائدة في مارستان بينال، لا تستعير من العدالة الأخرى طرقها في القمع، لقد اخترعت طرقها الخاصة، أو بالأحرى كانت تستعمل الطرق العلاجية التي انتشرت في القرن ١٨ في ممارسة العقاب. وهذا لا يشكل أقل المفارقات في العمل "الفيلانتروبي" و "المحرّر" لبينال، وهو تحويل الطب إلى عدالة، والعلاج إلى قمع[٥٧٤]».

إنها اتهامات في غاية الخطورة، بل هي إدانة صريحة لذاكرة طبيب عُدّ، في أدبيات تاريخ الطب العقلاني، من بين الأوائل الذين تعاملوا بإنسانية مع المرضى، واجتهدوا في سبيل تحريرهم. مؤرخ الطب النفسي غريغوري زيلبورغ (G. Zilboorg) وصف بينال بأنه رجل دمث الأخلاق، ويمثّل خيرة العقول المتنورة في تلك الفترة الحرجة من تاريخ فرنسا. والدليل على ذلك تصوره الإنسانوي لوضعية المريض. إن المصابين بالأمراض النفسية ـ يلاحظ بينال ـ بعيدا عن أن يكونوا أشخاصا مذنبين، يستحقون العقاب، هم أناس مرضى، بحيث أن وضعهم التعيس يستحقّ كل الرفق الذي تحتاجه الإنسانية المتألمة. يجب العمل بأبسط الطرق كي نعيد إليهم عافيتهم العقلية. على هذه الكلمات يعلق مؤرخ الطب النفسي زيلبورغ، بأن بساطة، وتقريبا سطحية هذه الكلمات تذكّر بالتصرفات الإنسانية لجون فاير (J. Weyer) الطبيب الشخصي للدّوقا ويليام يوليش (Jülich)، الذي رفع صوته ضد اضطهاد المجانين مطالبا بتدخّل الأطباء في المحاكمات التي يخضعون لها دوريا، هذه المطالب الإنسانية، يقول المؤرخ، تُرجمت إلى الواقع من طرف طبيب الثورة الفرنسية[٥٧٥].

[٥٧٤] ن. م، ص، ٥٠٦.

[575] G. ZILBOORG & G. W. HENRY, A History of Medical Psychology, W. W. Norton & Company, Inc., New York, 1941. Trad., it, Storia della psichiatria, a cura di Marisa Edwards, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 284 sg.



لكن مع فوكو علينا أن ننسى مآثر هذا الطبيب وأمثاله، وعلينا أيضا أن ننسى ما دوّنه مؤرخو الطب النفسي؛ فوكو لا يطيق كلمة فيلانتروبيا و لا يعترف بكلمة تحرير، حينما يكتبهما فهو يعمل دائما على وضعهما بين ظفرين، لأن عالم المارستان هو، حسب تصوره، عالم المحاكمات والتعذيب: « إن استعمال الدوش أصبح عنده [بينال] قانونا بشكل صريح، إن الدوش هو العقاب المعتاد لمحكمة منعقدة باستمرار في المارستان وتديرها عناصر من الشرطة[٥٧٦]». لقد تحوّل المارستان إلى جحيم، إلى زنزانة للتفنن في تعذيب المرضى، والمسؤول عنها والقائم عليها هو الطبيب بينال. كل المجانين يَخضعون لهذه المعاملات القاسية اللاإنسانية، العقاب عن الخطأ والاعتراف بالذنب. كلا، مرة أخرى فوكو يحد من صلوحيات استنتاجاته، يتراجع ويقول: « هناك مجانين يفلتون من هذه الحركة ويقاومون التركيب الأخلاقي الذي تقوم به. وهؤلاء يجب عزلهم في المارستان، ليشكلوا ساكنة جديدة، ساكنة لا يُمكن أن تُطبّق عليها هذا النوع من العدالة[٥٧٧]». هذه يسمّيها فوكو عزلة ثانية، جزاء للعصيان الذي لا يُمكن التسامح بشأنه حتى في حالة الجنون، لأنه يتجرّأ على « مقاومة التماثل الأخلاقي الاجتماعي الذي يُشكّل السبب الرئيسي للمارستان كما كان يتصوّره بينال[٥٧٨]». إذن ليست أغراض علاجية، ولا غايات طبية هي المحرك الأساسي لأعمال الطبيبين، بل الإقصاء والتهميش الذي يفرضه المجتمع البورجوازي على كل من خرج عن أطره الأخلاقية والاجتماعية.

صيرورة الاضطهاد والتهميش والإقصاء لا تتوقف، فالأوضاع الطبية سائرة باستمرار من سيء إلى أسوأ، وينجلي ذلك من خلال تحول المصحّة إلى محكمة تقاضي اللاعقل وتقصيه: « لقد وُضع اللاعقل في السابق خارج أية محاكمة، لكي يُوضع بشكل اعتباطي تحت سيطرة العقل. أما الآن فهو خاضع للمحاكمة: ليس مرة واحدة

---

[٥٧٦] ن. م، ن. ص.

[٥٧٧] ن. م، ص، ٥٠٧.

[٥٧٨] ن. م، ن. ص.



لحظة الدخول إلى المارستان من أجل التعرف عليه وتصنيفه وتبرئته بشكل نهائي، إن الأمر على العكس من ذلك، إنه يندرج ضمن محاكمة أبدية لن تتوقف عن مطاردته ومعاقبته والإعلان عن أخطائه ومطالبته بالذعائر المشرفة، وإقصاء هؤلاء الذين قد تؤدي أخطاؤهم إلى إلحاق الضرر بالنظام الاجتماعي. والجنون لم يَسلم من هذه الاعتباطية إلاّ لكي يَدخل فيما يُشبه المحاكمة التي كان يُوفر لها المارستان البوليس والمحققين والقضاة والجلادين، محاكمة يُصبح فيها كل خطأ من أخطاء الحياة، من خلال خاصية من خاصيات المارستان، جريمة اجتماعية مراقَبة ومدانة ومعاقبة، محاكمة لا نهاية لها سوى بداية أبدية في شكل مستبطن للندم[579]».

فوكو لا يتزحزح عن إدانته المارستان، ولا يتوانى من مواصلة توجيه ضربات قاسية للطبيب بينال، وكأن هذا الطبيب نشاز في تاريخ الطبّ، بحيث أنه عن قصد منه تخلى عن مهمة العلاج وأصبح مجرد دمية في يد مجتمع قاس يفرض عليه محاكمة ومعاقبة أضعف خلق الله؛ لكأنّ بينال لم يقرأ ميثاق أبقراط، لكأنه قِطعة خشب هامدة، معدوم الضمير، ولا روح إنسانية فيه. هكذا يصوّره لنا فوكو، وهكذا كان الحال لميراثه الذي تواصل من بعده: « إن مارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى بينال، ليس ميدانا حرا للمراقبة والتشخيص والعلاج، إنه فضاء قانوني حيث الاتهام والحكم والإدانة، ولا يُمكن التحرر منه إلاّ من خلال صبّ هذه المحاكمة في العمق السيكولوجي، أي من خلال التوبة. سيُعاقَب الجنون في المارستان، حتى وإن تمّت تبرئته خارجه. إنه محبوس منذ مدة وإلى يومنا هذا داخل عالم أخلاقي[580]».

تجربة توك وبينال فاشلة على طول الخطّ، لم تُحرّر المرضى ولم تتقدم بعلم الطب النفسي، لقد كانا أصحاب "شبه علم"، ومجرد أذيال لسلطة مموهة. فعلا، هذان الطبيبان

579 ن. م، صص، ٥٠٧ ـ ٥٠٨.

580 ن. م، ص، ٥٠٨.



« لم يُدخلا علما، ولكنهما أدخلا شخصية لا تستعير من سلطات هذه المعرفة سوى القناع، أو على الأكثر مبررات هذه السلطات[581]».

أما الطب الوضعي الذي هو، بشهادة المؤرخين، إحدى الإسهامات الكبرى في تقدّم الطب وآخر مرحلة من مراحل نزع الخرافة في التعامل مع المرض، فهو يجوز على حظه من الإدانة. الطب الوضعي لا تقِلّ شناعات عن شناعات أعمال توك وبينال: عصر كامل وعلومه مدانة بدون رجعة. الوضعية زادت من التشويش والغموض والتسلّط في التعامل مع المرضى العقلانيين؛ أضفت هالة من القدسية على الطبيب وضخمت من دوره إلى حد الإعجاز: « بقدر ما كانت الوضعية تفرض نفسها على الطب العقلي خاصة، كانت هذه الممارسة تزداد غموضا، وتزداد سلطة الطب العقلي إعجازا، ويزداد الزوج طبيب ـ مريض انغراسا في عالم غريب. لقد أصبح الطبيب، في تصور المريض كائنا معجزا؛ فسلطته التي كان يستمدها من النظام والأخلاق والعائلة، يبدو أنه يستمدها اليوم من ذاته، باعتباره طبيبا يؤمن الناس أنه مالك لهذه السلطات[582]».

لكن في حقيقة الأمر، هذا التمجيد لسلطة الطبيب، والتغني بالموضوعية العلمية داخل الممارسة الطبعقلية، هي مجرد أساطير كرسها الطبيب والمريض على حد سواء؛ وربما ترجع في جذورها إلى تلك القوالب الأخلاقية التي استخدمها توك وبينال لإصلاح أوضاع المرضى. إنها، حسب ذهنية فوكو المعادية للوضعية، مجرّد « تشييء من طبيعة سحرية، لم يكن بإمكانه أن يتحقق إلاّ بتواطؤ مع المريض نفسه، وانطلاقا من ممارسة أخلاقية شفافة وواضحة منذ المنطلق. ولكن تم نسيان ذلك شيئا فشيئا، بقدر ما كانت الوضعية تفرض أساطير موضوعيتها العلمية...فما نسميه الممارسة الطبعقلية

---

[581] ن. م، ص، ٥١٠.

[582] ن. م، ص، ٥١٢.



هي تكتيك أخلاقي معاصر لنهاية القرن ١٨ وحُوفِظ عليه في طقوس الحياة المارستانية، وغطته أساطير الوضعية[٥٨٣]».

ثم جاء فرويد، صاحب التحليل النفسي، وقَلَبَ كل شيء ما عدا الإبقاء على شيء واحد ألا وهو تضخيم الشخصية الطبية وخصائصها الإعجازية ومنحها سلطة إلهية. « لقد نقل إليها، في هذا الحضور وحده المختبئ وراء المريض وفوقه، وضمن غياب هو في الوقت ذاته حضور كلي، كل السلطات التي أصبحت موزعة في الوجود الجماعي للمارستان، لقد جعل منها نظرة مطلقة، والصمت الخالص المكبوت والقاضي الذي يعاقب ويُجزي ضمن محاكمة لا تصل إلى حدود اللغة، لقد جعل منه المرآة التي من خلالها يحتضن نفسه وينفصل عنها ضمن حركة تكاد تكون ساكنة[٥٨٤]».

مشروع فرويد هو أيضا فاشل؛ لم يُخلِّص المريض نهائيا من الاضطهاد ولم يتقدّم في مسار تحريره عما كانت عليه الحال عند توك وبينال، لقد اكتفى فقط بوضع كل اللبنات التي أعدها توك وبينال بين يدي الطبيب. فهو قد خلص المريض ظاهريا من الوجود المارستاني الذي وضعه داخله المحرران « ولكنه لم يُخلِّصه مما كان يُشكل أساس هذا الوجود، لقد قام بتجميع سلطاته، ومدّدها إلى الحدّ الأقصى، ووضعها بين يدي الطبيب، وخلق بذلك الوضعية التي يجسدها التحليل النفسي حيث أصبح الاستلاب، من خلال قطيعة بالغة الذكاء، غير مستلب، لأنه أصبح، داخل الطبيب، ذاتا[٥٨٥]». التحليل النفسي لا يستطيع سماع صوت اللاعقل وفك رموز علامات الجنون، سيظل غريبا عن العمل المستقل للاعقل « إنه لا يستطيع تحرير ولا تسجيل ما هو أساسي في هذا العمل، والأدهى من ذلك أنه لا يستطيع شرحه[٥٨٦]».

---

[٥٨٣] ن. م، ص، ٥١٣.

[٥٨٤] ن. م، ص، ٥١٤.

[٥٨٥] ن. م، ن. ص.

[٥٨٦] ن. م، ن. ص.



كل مقاربة علمية للجنون ميئوس منها مسبقا، وأية محاولة لفهمه لا تؤدي إلاّ إلى الفشل الذريع. ومن المستحسن، على كل حال، أن يكون الأمر كذلك، لأن في اللاعقل تتمظهر أرقى العبقريات الإنسانية، ويُتاح إنتاج إبداعات فكرية عظيمة « فمنذ نهاية القرن ١٨ لم تعد حياة اللاعقل تكشف عن نفسها إلاّ من خلال التجسد في أعمال كأعمال هولدرلن ونيرفال ونيتشه وأرتو، وهي أعمال لا يمكن اختزالها في هذه الاستلابات التي تشفي وتقاوم من خلال قوتها الخاصة ذلك الاعتقال الكبير الذي يطلق عليه عادة، من خلال قلب للمعنى، تحرير المستلبين على يد توك وبينال[٥٨٧]».

فوكو، بعد أن طاف بالقارئ لأكثر من ٦٠٠ صفحة، يختتم عمله بصفحات مأساوية، مشحونة عبارات هايدغارية، مُركّبة على قصر من الإدانات المدروسة والمضمرة مسبقا، والتي يتخللها مدح مفرط للجنون وأعمال الجانين مثل أرتو وهولدرلن ونيتشه.

مصطلحات الهايدغارية هي هذه[٥٨٨]: تحويل الجنون إلى لاكينونة الخطأ؛ حضوره [الجنون] ضمن المشاركة المرئية ـ المضيئة والمظلمة ـ للكينونة واللاكينونة؛ لغة الجنون هي لغة الغاية النهائية، والبداية المطلقة: نهاية الإنسان الغارق في الليل، واكتشاف نور في نهاية هذا الليل، هو نور الأشياء في لحظة بدايتها الأولى؛ سلطة الجنون هي عودة الغنائية، من خلال لمعان لحظي، تقوم دفعة واحدة بإنضاج زوبعة النهاية، وتُنيرها وتعمل على تهدِئتها ضمن الأصل المستعاد؛ إن النور ليس ممكنا إلاّ في ليل الجنون،

---

[٥٨٧] ن. م، ن. ص.

[٥٨٨] انظر الصفحات ٦٣٣ ـ ٦٤٢ من النص الفرنسي.

« Dans cette affirmation qui, transformant l'image du rêve en non-être de l'erreur (p. 633) ; la folie n'est possible qu'à partir d'un moment très lointain, mais très nécessaire où elle s'arrache à elle-même dans l'espace libre de son non-vérité, se constituant par là même comme vérité (p. 635) ; La folie ne parlera plus du non-être, mais de l'être de l'homme, dans le contenu de ce qu'il est, et dans l'oubli de ce contenu (p. 637) ; le retour lyrique par une fulguration instantanée qui, mûrissant d'un coup la tempête de l'achèvement, l'illumine et l'apaise dans l'origine retrouvée (p. 639) ».



نور يختفي عندما ينمحي الظل الذي يبدّده؛ ' الإنسان في عصرنا الحاضر لا حقيقة له إلاّ في لغز الجنون الذي هو كذلك وليس كذلك. فكل مجنون يحمل ولا يحمل في داخله حقيقة الإنسان الذي يكشف عن كل خباياه من خلال إسقاطات إنسانيته.

وتتجلّى هايدغارية مبحثه عن الجنون في العمق من خلال اقصائيته الغربية التي هي ليست بعيدة عن ذهنية هايدغر، وتحديدا في كيفية تعريفه للإنسان الذي جاء على شاكلة الرسالة في الإنسانوية: « ونعني بذلك واقعة ثقافية خاصة بالعالم الغربي منذ لقرن ١٩: تلك المُسلّمة المكثفة التي حددها الإنسان الحديث، والتي استفاد منها جيدا: لا يتميز الكائن البشري بنوع خاص من العلاقة مع الحقيقة، بل لأنه يمتلك حقيقة هي ملكية خاصة ممنوحة ومستترة في الوقت ذاته[٥٨٩]».

أما مدح الجنون، والإشادة بوحشية الطبيعة، والتي تذكّرنا بمدح نيتشه في 'جينيالوجيا الأخلاق' للعنف والتعذيب، فهو يَعرضها من خلال أعمال صاد (Sade) ببرودة دم يُحسد عليها: « يبدو لأول وهلة أن بإمكان الطبيعة الانتشار بكل حرية، في القصر الذي سينعزل فيه بطل صاد، في الأديرة والغابات الأرضية حيث يتواصل بلا توقف احتضار ضحاياه. فالإنسان يعثر فيها على حقيقة نسيَها رغم تجليها: هل هناك رغبة غير سوية، والحال أن الطبيعة هي التي وضعتها داخل الإنسان، وهي التي علّمته ذلك من خلال الدرس الكبير للحياة والموت الذي لا يتوقف العالم عن ترديده؟ إن جنون الرغبة، والجرائم الغير معقولة، والأهواء التي فاقت في لامعقوليتها كل شيء، هي حكمة وعقل لأنها من نظام الطبيعة. فكل ما قمعته الأخلاق وقمعه الدين والمجتمع السيئ في الإنسان يعود أخيرا إلى طبيعته... إن بطء الانتقام، كما هي وقاحة

---

[٥٨٩] م. فوكو، تاريخ الجنون، م. س، ص، ٥٣١.

« Et par là nous entendons un fait culturel propre au monde occidental depuis le XX^e siècle : ce postulat massif défini par l'homme moderne, mais qui le lui rend bien : l'être humain ne se caractérise pas par un certain rapport à la vérité ; mais il détient, comme lui appartenant en propre, à la fois offerte et cachée, une vérité ». M. FOUCAULT, Histoire de la folie, ibid, p. 653.



الرغبة، ينتميان معا إلى الطبيعة. فلا شيء يخترعه جنون الإنسان ولا يكون إما طبيعة ظاهرة وإما طبيعة مستعادة[٥٩٠]».

الدرس الذي نستخلصه من جنون صاد وغويا هو أن اللاعقل سيواصل « سهره في الليل، ولكنه يُعيد، من خلال ذلك السهر، ربط الصلة مع القوى الشابة. فاللاكينونة أصبحت قوة للتدمير. ومن خلال صاد وغويا امتلك العالم الغربي إمكانية تجاوز العقل من خلال العنف، واستعاد التجربة التراجيدية من وراء وعود الديالكتيك[٥٩١]».

بعد صاد وغويا أخذ الجنون شكل قطيعة مطلقة في العمل «إنه يشكل اللحظة المكونة لاندثار ما، ويؤسس في الزمن حقيقة العمل، إنه يرسم الحافة الخارجية، خط الانهيار، الهيئة ضد الفراغ[٥٩٢]».

باقي النص هو مجرّد هذيان وخروج عن الصواب، وكأني بفوكو أصيب بالجنون، لكن شيئا وحيدا لا أريد السكوت عنه وهو أن الرجل يُحاول ترهيب القراء بآثار المجانين، وينصحهم بالمرور جميعا أمام محكمة الجنون، بعد أن تحقق له النصر على يد رجال من طراز هولدرلن ونيتشه وأرتو: « حِيلةٌ وتفوّقٌ جديدان للجنون: هذا العالم الذي كان يَعتقد أنه يَعرف حجمه ويُبرّر وجوده من خلال السيكولوجيا، عليه الآن أن يُبرّر وجوده أمام الجنون، ذلك أنه في سعيه ونقاشاته يقيس حجمه بلا محدودية عمل كعمل نيتشه وفان غوغ أو أرتو. ولا شيء داخله، وخاصة ما يمكن أن يعرفه عن الجنون، يضمن له أن أعمال الجنون هذه تبرّره[٥٩٣]».

---

[٥٩٠] ن. م، ص، ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

[٥٩١] ن. م، ص، ٥٣٧. (مع تصويب لعبارة 'من خلال' إلى 'من وراء')

[٥٩٢] ن. م، ص، ٥٣٨. (مع تحوير)

[٥٩٣] ، م، ص، ٥٣٩.

M. FOUCAULT, ibid, p. 663. « Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui,



١٠. الجنون بين الواقع والوهم

بعد الفحص الدّقيق المعمّق الذي لا يخلو من شحنة وجدانيّة آخّاذة، ومن أسلوب خطابي أدبي متألق، السؤال الأساسي والأوّلي الذي يتبادر للذهن: هل سرد فوكو التاريخ بأمانة، أو على الأقل هل احترم الوقائع ونقلها كما وردت عند المؤرخين المختصين؟ وهب أنه سردها بأمانة هل تتحمّل تلك الوقائع ثقل تأويلاته ونتائجها؟

الفيلسوف هو رجل متموقع في التاريخ ومتجذر في زمانه؛ والتاريخ ذاته يُمثل مادّة للتعقل وللفحص والدرس، ومن واجبه، حينما يتطرّق إلى أحداث تاريخية، أن ينقلها بأمانة كما وردت في بحوث وكتابات المؤرخين المحترفين. وهذا أمر مبدئي وضمانة تُحصّن الفيلسوف في عمله: لأنه ليس من الضروري على الفيلسوف، بما هو كذلك، أن يكون عالما متخصصا في كلّ قطاعات العلوم الصحيحة من فيزياء ورياضيات وفلك، ولا ينبغي أن يكون بالضرورة عالم اجتماع أو عالم نفس أو مؤرّخ محترف. بل إنه كمفكر منفتح ذو عقلية شاملة ومعترف بتعدد الاختصاصات وبتشعب العلوم، وبعدم إمكانية الإلمام بها جميعا في دقائقها وتشعباتها، فهو يَرجع، بكل تواضع، في تحاليله إلى ما توصّلت إليه بحوث اختصاصيّيها ونتائج أعمالهم.

ويبدو، إن لم أخطئ، أن فوكو لم يكن ليعبأ بمثل هذه الهموم المنهجيّة، بل إن طرح هذه الإشكالية هو أمر ناشز ولا معنى له في تفكيره.

إن العداء للوضعية كمنهج، وللفكر العلمي الصحيح كإطار مرجعي ثابت لكل إنتاج معرفي، قد ينعكس دائما بصورة سلبية على رؤية الفلاسفة للتاريخ ولمهمة البحث التاريخي. الفيلسوف الإيطالي بنديتّو كرُوتشي مثلا (Benedetto Croce)، مِن زُمرة فلاسفة القرن المنصرم، الذين ناهضوا الفكر الوضعي واعتبروه موروثا باليا لعصر التنوير. لقد ذهب إلى أن التاريخ هو فنّ ما، وبأنه يختلف عن العِلم الصحيح نظرا لعدم قدرته على اكتشاف قوانين كلّيّة، بل هو مجال يلعب فيه الخيال والعنصر

---

surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient ».



الذاتي الدور الأكبر والأهمّ. كروتشي لكي يصنّف التاريخ تحت مقولة الفنّ، انطلق من مفهوم أرسطي وهو أن العلم « يبحث دائما عن العام، ويشتغل بالمفاهيم الكلية»، بينما تقتصر مهمّة المؤرخ على مجرّد «سَرد الأحداث». النتيجة المنطقية هي أن العمل التاريخي يدخل في إطار الفن وينتمي إلى دنيا الاستيتيقا: « إذن، إما أن نُنتج علما أو نُنتج فنّا. كل مرّة أدمجنا فيها الخاص تحت العامّ حصلنا على علم؛ وكل مرة اعتبرنا الجزئي بما هو جزئي، أنتجنا فنّا. لقد رأينا أن التأريخ لا يُنشئ مفاهيم، بل يُعيد نسخ الجزئي في عينيّته؛ ولهذا فإننا قد رفضنا إضفاءه خاصيات العلم[594]». هذه النتيجة الاختزالية المدمّرة لروح التاريخ يُسميها كروتشي « نتيجة هيّنة، إنها قياس على قاعدة صحيحة، إذا كان التاريخ ليس بعلم فيجب أن يكون فنّا». نحن نصادق على القول بأن التاريخ لا يُعنى بالكلي الذي هو من مشمولات العلوم الصحيحة، والكلي في حدّ ذاته يَدل على السرمدية والتعالي على الزمان. التاريخ، على العكس من ذلك، يهتمّ بالأحداث الفردية المتغيّرة باستمرار، ومع ذلك فإنه لا يمكن أن تُرفَع عنه صفة العلمية، ويُقذف به هكذا بكل تساهل في خانة الفنّ. هناك خطر في أن يَنزل التاريخ إلى مصاف الإيديولوجيا التي تُبرِّر الواقع الراهن وتُشوّه الماضي، أو قد يُختزَل عمل المؤرخ إلى منزلة الرواية الخيالية أو الشعر. كروتشي واعٍ بهذه المخاطر ولكن بحركة التفاف ذكية يقول بأن نزع العلمية على التاريخ لا يعني تسليمه في أيدي الإعتباط، ولذلك فهو يرتدّ مبيّنا أن الدقة التاريخية (l'esattezza storica) هي واجب مطلق (dovere assoluto) لا يمكن للمؤرّخ تفاديها» وأنه « قبل أن يستخدم تصوّراته؛ قبل أن يسرد، فهو في حاجة إلى إعداد المادة التي سيَعرضها، وأعماله التحضيرية تُسمّى: البحث، النقد، التأويل والفهم التاريخي». حسنا، ولكننا نتساءل: ما علاقة الفن، عموما، بالبحث والنقد والتأويل؟ أليست هذه تقنيات علمية بحتة؟ أليست هي

---

[594] B. CROCE, La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte, in Id, Primi saggi, Laterza, Bari 1951³, pp. 23-4. cit., in P. BONETTI, Croce, Laterza, Roma - Bari 2001⁷, p. 5.



من صميم مناهج البحث العلمي؟ الأديب والشاعر والرسّام والموسيقار، لا يُنتجون أعمالهم الفنية عن طريق البحث والتحليل والتصنيف والنقد، بل بالاعتماد على القريحة، والتداعيات الحرة، والوجدان الجامح، وهي كلها أشياء بعيدة كل البعد عن صرامة المنهجية العلمية.

فوكو لم يطرح هذه الإشكالية، أو إن ألمح إليها فهو لم يناقشها بما فيه الكفاية، ولكنه كما أشرنا أعلاه، استخدم المعطيات التاريخية ـ على نهج مدرسة الحوليات ـ لكي يُدعّم استنتاجاته الفلسفية ويُضفي عليها مصداقية واقعية. ولكن السؤال يبقى هو هو: هل احترم فوكو المنهجية التاريخية؟ هل المعطيات التاريخية المسرودة تسمح بتحمّل تلك الاستنتاجات؟ العديد من متابعي أعماله، شكوا في أمانة فوكو للمبحث التاريخي، ورأوا أنه تعامل مع الوقائع تعاملا فجا: فالأسس التي شيّد عليها بناءه الباهر هشة للغاية، وربما تكون رغبته في « إشباع الحاجة الجمالية لدى القارئ» قد كلّفته « تحريف وقائع التاريخ والتسلسل الزمني[٥٩٥]». البعض الآخر اتهمه ليس فقط بتشويه السيرورة الفعلية لإنتاج المعرفة، مثلا في كتاب "الكلمات والأشياء"، بل تقديم تأويلات خاطئة للتبحّر العلمي في عصر النهضة، والتقليل من شأن محطات مهمّة في تكوين العلم الحديث. السؤال الذي يطرحه أحد الدارسين هو: إن كان عمل فوكو ليس تاريخا بأتمّ معنى الكلمة، أو استقصاءا لأحداث الماضي الفعلية، فما هي بالتحديد الأهمية المعرفية لعمله التاريخي الأركيولوجي[٥٩٦]؟

حسب المؤرخ هايدن وايت (H. White) فوكو أقدم على تغيير مجرى توجّه البحث التاريخي بصورة خطيرة: فالمؤرخ العادي، يهتم بإعادة استئناس قارئه بالماضي، فوكو، على العكس من ذلك، يصبو إلى جعل الماضي غير مألوف، خصوصا بالنسبة للمؤرخين المحترفين الذين يصعب عليهم غالبا التعرف على مادتهم في تلك الأجمة

---

[٥٩٥] روجي غارودي، البنيوية. فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت ٣ ١٩٨٥، ص، ٣٩.

[596] J. G. MERQUIOR, Foucault, op. cit, p. 70.



المشوشة التي يقدمها فوكو. دون أن يريد ذلك، فهو يتبع خطى ميشاليه (Michelet) في معارضته التاريخ الأكاديمي الرسمي، وهو أيضا قريب من اشبنغلر في كشفه عن الاختلافات الأساسية بين الثقافات التاريخية، عوضا عن البحث عن السمات المشتركة؛ مثل بوركهاردت، فإن تحليلات فوكو، تسرد تاريخا ذا مفعول اغترابي: تضع على الركح ماضيا غريبا ومستهجنا. عوضا أن يُدمج الاختلافات في صلب إنسانية مُوحّدة، فإن ذهنية البنيوي التفتيتية تجد راحتها في إظهار لاتجانس الثقافات، في التشتت الاجتماعي وفي الاختلافات الغير قابلة للاختزال أو التجاوز. المخاطر المنجرّة عن هذا الموقف التبديدي لعمل المؤرخ لا يمكن التغاضي عنها: إنها التاريخانية الجذرية لموضوعات البحث التاريخي. إذا نُظر للجنون مثلا من وجهة نظر مُبدِّدَة فإن الجنون ذاته سيضمحلّ ولا تبقى غير تصنيفات فارغة ومجموعة من المعاني المدرجة تحت تلك التصنيفات. المأزق النظري والفلسفي لهذا الصنف من التفكير بيّن للعيان، أمام اعتراضات خصومه فوكو تذبذب وغيّر من رأيه أكثر من مرة. لقد كتب مرة لتوضيح غرضه من كتابة تاريخ الجنون بأنه كان يرغب في المسك بظاهرة الجنون في ذاتها؛ لكن في فترة موالية أنكر أنه أقدم على شيء من هذا القبيل؛ في سنة ١٩٦١ مازال يتحدث عن إدراكات متحولة للجنون، وفي سنة ١٩٧٠ رأى أن تلك الإدراكات ليست إلاّ اختراعات للجنون: المقاربة التبديدية، أصبحت صريحة الآن، والوقائع تذوب كليا في مفاهيم وممارسات اجتماعية، معطاة تاريخيا.

هايدن وايت يرى أن فوكو هو مؤرخ من صنف خاص، إنه مؤرخ ضديد التاريخ (an anti-historical historian) كما أن أرتو هو مسرحي ضديد المسرح. فوكو يكتب التاريخ لأجل تدميره، كتعاليم، كضرب وعي، وكطريقة حياة اجتماعية[٥٩٧]. على

[597] H. V. WHITE, Foucault decoded: Notes from Underground, in "History and Theory". N. 12 (1973), pp. 23-54. "He is an ant-historical historian, as Artaud was the anti-dramatistic dramatist...Foucault writes "history" in order to destroy it, as a discipline, as a mode of consciousness, and as a mode of (social) existence". P. 26.



أنقاض التاريخ، فوكو أراد بناء ما أسماه أركيولوجيا والتي لا تُعنَى بمقاييس تاريخ الأفكار الكلاسيكي: التواصل، التأثيرات المتبادلة، الأسباب، المقارنات، الطوبولوجيا. همّه الوحيد يتوجه للقَطيعات، الإنفصالات، التشتتات في تاريخ الوعي التي ترسم التغايرات بين العصور المختلفة عوضا عن التشابهات الموحّدة. إن اهتمام التاريخ الكلاسيكي بالتواصل، هو حسب فوكو، ليس إلاّ مؤشر عرض الرهبة من الساحة العامة (agoraphobia)، عصاب متولد من فضاءات ذهنية خاوية. ولذلك فإنه من الأفضل والأكثر صحية لمستقبل العلوم الإنسانية التركيز على الانفصالات في فكر الإنسان الغربي.

وعلى هذا الأساس فإن ابيستيميات فوكو، التي لها نفس وظائف نماذج كوهن، لا تتوالى الواحدة تلو الأخرى جدليا، ولا تجتمع في نقطة موحدة، بل تبرز الواحدة بجانب الأخرى، كارثيا (catastrophically) دون تناغم أو سبب معقول. ولذلك فإن بروز علم إنساني جديد لا يُمثل ثورة في الفكر والوعي؛ لا تقدّم ولا تراكم معرفي وإنما قطيعات وانفصالات[598]. فنشوء علم حياة جديد، أو فيلولوجيا، أو فيزياء، لا يقوم ضد سابقه، بل يَركب عليه ويملأ الفراغ المتروك من طرف خطاب العلم السابق. فوكو لا يرفض فقط أي نوع من التواصل العلمي، بل أيضا أي تواصل على مستوى الوعي عامة. طبقا لهذا التصوّر فإن ما يُسمى بالعلوم الإنسانية هي حسب رأيه ليست إلاّ شكلا من أشكال التعبير التي يتخذها الوعي في جهده لفهم جوهر سرّه[599].

---

[598] هذا هو الاعتراض الدائم على أركيولوجيا فوكو الذي كثيرا ما ردده نقاده. جان بياجي مثلا، في كتابه البنيوية يقول بأنّ « الكلمة الأخيرة لأركيولوجيا العقل هي أن العقل يتحوّل من دون سبب، وتظهر بنياته وتختفي بتغيّرات فجائية أو بروزات آنية حسب الطريقة التي كان يستدلّ بها البيولوجيون قبل البنيوية الاحيائية المعاصرة. لا نبالغ إذا نعتنا بنيوية فوكو بالبنيوية الخالية من البنيات. هذه البنيوية تأخذ من البنيوية السكونية جميع مظاهرها السلبية: عدم تقييم التاريخ التكويني، نفي الموضوع نفسه لأن الإنسان سائر إلى الزوال». جان بياجي، البنيوية، ترجمة عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٨٥، ص، ١٠٨.

[599] H. V. WHITE, Foucault decoded, ibid, p. 27.



الصورة التي يرسم بها فوكو حقب التاريخ ليست على شكل "نهر زمني" أو "تيار وعي" وإنما هي "أرخبيل" سلسلة من الجزر الإبستيمية، حيث الروابط العميقة بينها غير معلومة - غير قابلة للمعرفة. حصيلة قائمة كل تلك الحقب التي يقدمها فوكو، يشبهها وايت بواحدة من تلك المسرحيات العبثية التي تستكمل مفعولها بمفاجأة كل ترقباتنا لتوحيد مشاهدها المتفرقة"[600].

فوكو مشغول بتدمير صورة التقدّم في الوعي البشري عموما، وقد اختار العلوم الإنسانية كحقل مبجّل لضرب ادعاءات مناصري التيار التقدمي. كل حقبة مسكونة بعوالم خطاب مختلفة، وتُربّي ضروب تمثلات مخصوصة، وتبقى بالأساس مسجونة في تصورات مختلفة لطبيعة العلاقة الرابطة بين عالم الكلمات وعالم الأشياء. « قد تكون هناك طرق لترجمة "معانٍ" ونقلها من عالم خطاب إلى آخر»، لكن فوكو لا يشك فقط في هذه الترجمة، بل الأكثر من ذلك، حسب وايت، هو أنه لا يُبدي أي اهتمام جدي بإمكانية من هذا القبيل.

بخصوص الطبّ مثلا فهو لم يتزحزح عن موقفه من أن العصور اللاحقة لم تُضف شيئا جديدا، ولا تُمثل تقدما البتة في معرفة الإنسان، على عكس أولئك المؤرخين الذين اعتبروها نصرا بطوليا شبيها بمسار التطور الذي شهده تاريخ الفيزياء أو الكيمياء. إنه يقرّر، كما يتلمح من خلال كتابيه "مولد العيادة" و "المرض العقلي"، أن الطب هو ليس بعلم البتة وأن كامل تطوّره، بعيدا عن أن يمثل تفهّما متواصلا لحاجيات المريض، هو مجرّد صدى للممارسات التي تسيّر المجتمع عوضا أن يكون فهما عميقا للكائن الإنساني"[601].

---

[600] Ibid, p. 28.

[601] Ibid, p. 41. "Needless to say, this conception of the progress of medicine did not endear Foucault to those who viewed its evolution as a Promethean triumph, analogous to the corse of development manifested in the histories of physics and chimestry. Foucault was suggesting, as he had suggested in his first two books, Maladie mentale et personnalité and Naissance de la Clinique, that medicine was not a science at all and that its development, far from representing a progressive



الممارسة الطبية، في رأيه، لا تعدو أن تكون تطبيقا للتصورات الإيديولوجية لطبيعة إنسانية مخصوصة سائدة في طبقات معينة لمجتمع معين في عصر معين. الطب حسب هذا الطرح يغدو مجرد تعاليم سياسية عوض أن تكون علمية، وهذه هي وضعيته المميّزة في ذاك القطاع الذي يُعنى بالمرض العقلي.

إن الموضوع الحقيقي لتاريخ الجنون ليس هو الجنون أو العقل، بل بنية العلاقات المتغيرة بين أولئك الذين عُوملوا كمجانين، وبين أولئك الذين تلبسوا بلباس العقل، أو منحوا أنفسهم لقب العقلاء. هذا التاريخ، حسب عبارات فوكو، هو تاريخ صمت، تاريخ ما لم يُفكر فيه وما لم يُفصح عنه.

لكن، يلاحظ وايت، جواب مؤرخي الطب عن كتاب "تاريخ الجنون" متوقع (معطياته محدودة للغاية، منهجيته ماقبلية جدّا، غايته إيديولوجية ... الخ)، ومن منطلق فوكو هذه الانتقادات لا تصيب الهدف. لأن غرضه هو تسليط الضوء على نوع خاص من العلاقات في داخل النظم الاجتماعية بين من يُحظى بمكانة مبجلة فيها، وبين من كان مصيره الاقصاء والتهميش. فهو لم يزعم تقديم "معطيات" جديدة، بل إنه أبرز جانب التهافت في نظريات الطب النفسي والطبيعة المتناقضة لعلاج المرضى، وذلك على أساس بعض المواد التاريخية المتوفرة في كل حقبة زمنية تباعا.

وايت يقول بأن فوكو لا يشتغل داخل التيار المهيمن في التأريخ الغربي أو في فروعه مثل تاريخ الأفكار. فبخلاف التاريخ الكلاسيكي الذي يُعنى بإيضاح ديناميكية المسار التاريخي، وبالتالي إعادة استأناس (refamiliarize) قرائه بأحداث الثقافات والحضارات الماضية، فوكو يحاول "تغريب"، "نزع استأناس" (defamiliarize) ظاهرات الإنسان، المجتمع والثقافة التي غدت شفافة نوعا ما بعد قرون من البحوث والدراسات. من هذه الزاوية فهو يمثل تواصلا مع تراث من الفكري التاريخي نشأ في الحقبة الرومانطيقية والذي تبناه نيتشه في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. نظرا إلى

---

understanding of the needs of the patient, was intimately tied to the ongoing praxis of society rather than to a deepening understanding of the human animal".



أن المؤرخين يعتنون بمواضيع غريبة، وعادة غير متداولة، فهم غالبا ما يعتبرون أن هدفهم الأوحد هو تقريب الموضوع وجعله مستأنسا لعموم قرائهم: ما يبدو غريبا لأول وهلة، يجب إظهاره في سياق السرد على أنه كان لديه علالا كافية تبرّر حدوثه، وبالتالي قابل للمعرفة والتعقل[602]. وبما أن كل الأشياء التاريخية لها منشأها في فكر الإنسان وممارسته، يُفترض أن تصوّرا غائما لـ"طبيعة إنسانية" قادرة على إدراك شيء من ذاتها في بقايا ذاك الفكر والعمل اللذان يبدوان كفعل الذاكرة التاريخية. وكما يقول المثل اللاتيني لا شيء مما هو إنساني أعتبره غريبا عني (Nihil humanum mihi alienum puto): شعار الإنسانوية ومسلمات عمل المؤرخين تلتقيان في نقطة اعتقاد موحد، ألا وهو شفافية كل الظواهر التاريخية. وهذا هو مفعول الألفة لِمُعظم الكتابات التاريخية. المؤرخون، حينما يقدمون على جعل الغريب مستأنسا فهم يُميطون، عن عالم الإنسان، لثام الأسرار التي غلفته فيها تقادمه الزمني ونشأته في عالم بعيد عن العالم "العادي" الذي يعيشه القارئ[603].

[602] هايدن وايت، فوكو منزوع الشفرة، ن. م، ص، ٥٠.

[603] هذه الفقرات هي حوصلة وترجمة (غير حرفية) لنص وايت المذكور أعلاه:

"Since historians always deal with a subject matter that is strange, and often exotic, they often assume that their principal aim should be to render that subject matter "familiar" to their readers. What appears strange at first glance must be shown in the course of the narrative to have had sufficient reasons for its occurrence and therefore susceptible to understanding by ordinary informed comun sense. Since all things historical are presumed to have had their origins in human thought and practice, it is supposed that a vaguely conceived "human nature" must be capable of recognizing something of itself in the residues of such thought and actions appearing as artefacts in the historical record. Nihil humanum mihi alienum puto – the humanist's credo and the historian's working assumption converge in a simple faith in a transparency of all historical phenomana. Hence the essencially domesticating effect of most historical writing. By rendering the strange familiar, the historian devests the human word of the mistery in wich it comes clothed by virtue of its antiquity and origination in a different form of life from that taken as "normal" by readers". Ibid, p. 50.



جَعْلُ الغريب مستأنسا، هو فقط جانب أول من العمليتين اللتين يسندهما نوفاليس (Novalis) إلى الشعر في إحدى تعريفاته الشهيرة للتيّار الرومانطيقي. الجانب الثاني "جعل المستأنس غريباً، لم يُعتبر كمهمة أولية للمؤرخين، حتى من طرف أولئك المؤرخين الذين اعتبَروا التاريخ في جوهره فنا أدبيا. المؤرخون الرومانطيقيون الكبار، يقول وايت، مثل شاتوبريان، كارلايل، وميشليه، يرون الأمر على خلاف ذلك. هدف التأريخ، حسب ميشليه، هو بعث، إعادة إعطاء الأصوات المنسية قوتها لكي تخاطب الإنسان الحي. لكن، إعادة الإحياء تلك، لا يجب خلطها بإعادة تشكيل، مثلما يفعله الأركيولوجي حينما يجمع قطعا مكسرة من تحفة قديمة لترميمها وإعادتها إلى صورتها الأولى. بعث، يعني الولوج في أغوار تمظهرات الحيوات الماضية لأجل إعادة بنائها في كل غرابتها وأسرارها كما كانت تعتمل في حينها، وبهذه الطريقة فهي تذكّر الناس بالتنوعات الكبرى في حياة الإنسان، باثة فيهم روح التواضع من جهة وتوقير السابقين من جهة أخرى.

نيتشه في نصه عن التاريخ يستعمل نفس النبرة، مؤنبا المؤرخين الأكاديميين عن المفعول التأنيسي الذي تبثه أعمالهم، ولمعارضة هذا المفعول فهو ينصح بتأريخ شعري يجعل من المستأنس غريبا، ويعطي لليومي سمة الخلود. وعلى نفس هذا المسار انتهج اشبنغلر نهج بحثه في كتاب "انحطاط الغرب"، حيث إن هدفه هو الكشف عن الإختلافات الجوهرية بين أشكال الحضارات، عوضا عن التماثلات التي تجعلها نابعة من شكل من أشكال حضارة شاملة.

لكن وايت يلاحظ بأن هذا التصوّر للتأريخ له استتباعات عميقة على الاعتقاد الإنسانوي بوجود طبيعة إنسانية ثابتة، هي نفسها في كل مكان على الرغم من اختلاف تمظهراتها في أماكن وأزمان مختلفة. إنها تضع موضع تساؤل فكرة إنسانية كلية التي بناء عليها يحاول المؤرخ فهم مجرى الأحداث الإنسانية. هذا بالإضافة إلى أن لها استتباعات خطيرة على الطريقة التي يجب على المؤرخ تصوّر مهمّته السردية. إذا كانت غاية المؤرخ هي "نزع الاستئناس" عوضا عن "إعادة الاستئناس" فإن وضعيته أمام جمهوره يجب



أن تكون مختلفة أساسا عن تلك التي سيتخذها إزاء موضوعه. إزاء هذا الأخير سيكون كله تعاطفا وتسامحا، متقبلا لرسائل متناغمة مع محتويات رموزها عوضا عن دلالتها؛ سيكون عارفا بأشياء سرية وغامضة أضيفَت ملامح محتواها الشعري في الترجمة. إزاء الأول، جمهوره، على الرغم من أنه سيبدو الناقد المخلخل للحس العامي، المثوّر للعلم والعقل، يبقى في نهاية الأمر عرّاف صاحب حكمة سحرية تُدعّم وتُمتّن كدَرَ وهموم واقع الحياة الإجتماعية، عوضا أن تحلّها.

هذا التصوّر لعلم التاريخ، يضيف وايت، هو في تناغم مع أهداف الإنتاج الأدبي والشعري المعاصر. إنه يسير في نفس مسار الأدباء المعاصرين المحدثين ـ هوبكنز، ياتس، ستيفنسن، كافكا، جويس، إيليوت ـ الذين ينزعون إلى إرجاع الإدراك مجرد وعي بغرابة الأشياء العادية، كذلك بعض المؤرخين المعاصرين عملوا على إحداث نفس المفعول في تصويرهم للماضي. وبخصوص تفشي هذه النزعة ذات السمات الأدبية الشعرية ومرورها إلى البحوث التاريخية، وايت يلاحظ بأن توجها من هذا القبيل نجده عند المؤرخ الهولندي جون هويتزنغا (Huizinga) في كتابه "خريف القرون الوسطى"، حيث يركّز هو بدوره عن الغريب ـ العجيب، عن الجانب التهريجي من تمظهرات الطبيعة الإنسانية في الحياة الدينية في القرون الوسطى. مفعول هذا العمل، يستنتج وايت، هو وضع مسافة بيننا وبين الجوهر الإنساني الذي نزعم أننا نتقاسمه مع ممثليه الواقعيين.

إن هذا الاهتمام بنزع الاستئناس هو بالذات الذي سمح لهايدن وايت بتصنيف فوكو في زمرة البنيويين، رغم أنه رفض أي علاقة تربطه بهم. التيار البنيوي يتقاسمه رهطان من الدارسين لكل واحد منهما ملامحه الخاصة ومنهجه المحدد. هناك الوضعيون مثل بياجي، سوسير، غولدمان والماركسيان ألتوسير وسيباغ؛ وهناك في الجهة المقابلة الخلاصيّون الذين ينتمي إليهم لاكان، شتراوس، بارت وفوكو نفسه. ونظرا إلى أن اهتمام الأولين انصبّ على التحديد العلمي للبنى التي عن طريقها تشكّل الإنسانية



تصورا للعالم الذي تعيش فيه وعلى أساسه تحاول تكييف طرقها في الممارسة العينية، فإن تصوّرهم للبنية هو تصوّر إجرائي، براغماتي.

أما الخلاصيون، على النقيض من ذلك، فهم يركّزون اهتمامهم على الطرق التي بها تتمكن أنماط وعي فعلية من إخفاء واقع العالم، وبهذا الإخفاء، تعزل البشرية داخل عوالم خطاب، وعوالم فكر وممارسة مختلفة جذريا إن لم تكن منافية إحداها للأخرى. الأولون يمكن أن نقول بأنهم تكامليّون (integrative) في هدفهم، بقدر تصوّرهم لـبْنية بنياتٌ (structure of structures) تندمج فيها مختلف ضروب الفكر والممارسة منظور إليها كتمظهر لمستوى موحد من الوعي الذي تتقاسمه البشرية على الدوام، فوق جميع الاختلافات الثقافية واللغوية.

التيار الثاني هو في العمق تشتيتي/ تبديدي (dispersive) من حيث أنه يحصر الفكر داخل صنف خاص من أصناف الوعي، حيث كل جوهره السري، الغامض، الخصوصي، مُحتفَى به كدليل على الاختلاف الصميمي للطبيعة الإنسانية. ولهذا السبب فإن الفرع الخلاصي (الاسكاتولوجي) من التيار البنيوي، كما يسميه وايت، يبدو، في العمق، مناهضا للعلم من حيث استتباعاته، وظلاميا في مناهجه.

فوكو، لاكان، شتراوس، كلهم يَنظُرون إلى الشكل الوضعي للعلم على أنه ليس أكثر من أسطورة، مقدّمين على أنقاضه تصوّرهم الشعري لعلم الواقع الجزئي كبديل إنساني أنجع وأصلح. لكن حسب وايت هذا التصور الشعري للعلم يعرّضهم إلى خطر الطائفية (the danger of sectarianism). فكل واحد من ممثلي التيار الخلاصي تحوّل هو بدوره إلى وَليّ (guru)، بفضل إسلوبه الخاص ونبرته الوعظية، وفصيلة أتباعه المخلصين الذين يتقبّلون تعاليم زعيمهم كأشياء مملوءة حكمة سرية مخفية عن أعين الغرباء الغير مُعمّدين[٦٠٤].

---

[٦٠٤] هايدن وايت، ن. م، ص، ٥٣.

"As a matter of fact, Lacan, Levi-Strauss, and Foucault all regard the positivist form of "science" as little more than a myth, over against which they set their own, ultimately "poetic" conception of a science of the concrete and particular



هذا التقييم السلبي، بل التدميري لعمل فوكو التاريخي، يبدو غريبا وناشزا عن القراء العرب الفرنكوفونيين، والدليل على ذلك أنه إذا تصفحنا مراجع الدراسات التي كُتبت على فلسفة فوكو فإننا لا نعثر على ذكر هايدن وايت بالمرّة[605]. لقد ساد، على العكس من ذلك، التقييم الايجابي ذو النزعة التمجيدية الذي قدمه بول فاين (Veyne) في مقاله الشهير "فوكو يُثوّر التاريخ". إن بعثرة العمل التأريخي التي أقدم عليها فوكو وركّز عليها واهيت لم تستنفر المؤرخ فاين، وربّما لم يستشعرها، بل استحق بها منه لقب "مؤرخ مكتمل". فوكو هو أوّل مؤرخ وضعي (positiviste) بحق، يقول فاين، نظرا لأنه تخلّص من الفكرة الميتافيزيقية بوجود موضوعات تاريخية مستقلة عن المعاني الاجتماعية[606]. لقد أمكن لفوكو أن يكون كذلك لأنه تعلّم الدرس النيتشوي: الأشياء لا تعني شيئا في ذاتها، بل فقط حين إسنادها معنى ما من طرف الكائن التاريخي الذي هو الإنسان. المؤرخ الجينيالوجي تختلف مهمته عن علم المؤرخ الكلاسيكي من حيث أن الأحداث لا تملك ماهية سريّة، أو منشأ متخفيا بمثابة نومين: التاريخ هو إبداع مستمر بلا نهاية لا يعرف قانونا سببيا ولا غاية مستقرة، أو ثوابت

---

as humanly beneficial alternative. But this alternative conception of science as poesis exposes them to the dangers of sectarianism. Each of the major representatives of the escatological branch has attained to the status of a guru, with his own particular style and oracular tone, and with his own dedicated band of followers who receive the doctrines of their leaders as carriers of a "secret wisdom" hidden from profane eyes of the uninitiated". Ibid, p. 53.

[605] انظر على سبيل المثال: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، ط. ١، بيروت ١٩٩٤. و عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو. المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. ١، بيروت ١٩٩٤.

[606] P. VEYNE, Comment on écrit l'histoire, Paris, Éditions du Seuil 2007, p. 386 : « Foucault, c'est l'historien achevé, l'achevement de l'histoire. Ce philosophe est un des très grands historiens de notre époque, nul n'en doute, mais il pourrait être aussi l'auteur de la révolution scientifique autour de laquelle rôdaient tous les historiens. Positivistes, nominalistes, pluralistes et ennemis des mots en isme, nous le sommes tous : lui est le premier à l'être complètement. Il est le premier historien complètement positiviste ».



كونية. لكن هذه، حسب ميركيور، هي عدم حصافة في استعمال نيتشه لأغراض التاريخ كعلم. لأن نيتشه، كما هو معلوم، لم يكتف بضرب ترسانة البحث التاريخي المؤدي بروحه التحليلية، بل إنه أراد تهديم كل بنيان الموضوعية التاريخية، أي فكرة التاريخ كمرآة للأحداث[٦٠٧]. نيتشه هاجم نوعين من البحث التاريخي: السرد الأكاديمي المتزهد، والاستثارات الإستيتيقية للماضي، يعني منهج رانكه (Ranke) وفنّ رينان، وفي كلتا الحالتين فإنه يزدري الموضوعية كانعكاس لما جدّ من أحداث في الماضي: إنها بالنسبة إليه عدمية مضادة للحياة. وبالتالي فإن نتيجة هذا التهجم على الأغلال المزعومة التي تفرضها الموضوعية التاريخية، فيه قصديه معلنة ـ كما يلاحظ ميركيور ـ لتدمير أي همّ تاريخي يحاول المسك بحقيقة الماضي « قد يستطيع نيتشه أن يُحرّر التاريخ من الحتمية الميتافيزيقية، لكنه أيضا يقتل البحث عن الموضوعية باسم الحقوق السامية للحياة[٦٠٨]».

فوكو لا يرى أي اضطهاد في هذا، ولا تشعر نفسه النيتشوية بأي ضيم، لأنه هو نفسه اعتبر الكلّيّة والموضوعيّة وحبّ الحقيقة وإرادة المعرفة وَهمًا يجب فطْم العقول منه. فعلا، إرادة الحقيقة ليست كما يدّعيه العلماء إرادة محايدة، لا تهوى شيئا خارج ذاتها، بل هي قِناع يخفي وراءه غريزة وهوى وفحص وقساوة، فيها عنف تفتيشي، وتحيزات ضدّ السعادة الجاهلة، وضد الأوهام الشديدة التي تحتمي وراءها الإنسانية؛

---

[٦٠٧] فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب ٢٠٠٦، ص، ١٣٧. فقرة: ٢٦. (مع تحوير طفيف) « هل كل التاريخ الحديث كان لديه موقف محمل بأكثر يقين حياة ومثلا؟ إن أقصى طموحه اليوم هو أن يكون مرآة، إنه يرفض كل غائية، لم يعد يريد البرهنة على أي شيء، ينفي بكل احتقار أن يكون قاضيا، ويظن أن بهذا الاحتقار يُظهر سلامة ذوقه، إنه قليلا ما يؤكد أو ينفي، يلاحظ، يصف».

[608] J. G. MERQUIOR, Foucault, op. cit, p. 73.



وبالجملة كل إرادة معرفة مبنية على جور وظلم، وغريزة الاطلاع في حد ذاتها شريرة وفيها روح إجرامية[٦٠٩].

في نصّه بعنوان نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ لا يُخفي الرجل تهكّمه النيتشوي على المؤرخين المحترفين واحتقاره للتاريخ: « مِن أين يأتي التاريخ؟ مِن الدّهماء. إلى مَن يتوجّه؟ إلى الدّهماء. والخطاب الذي يُلقيه عليهم [المؤرّخ] يُشبه كثيرا خطاب الديماغوجيّين [...] المؤرّخ تعود قرابته من سقراط [...] مِثل الديماغوجي الذي يَنشد الحقيقة وقانون الجواهر والضرورة الخالدة فإن المؤرّخ يضطرّ هو أيضا للإشادة بالموضوعيّة وصحّة الأحداث والماضي الثابت». في مقابل هذه العيوب تقف جينيالوجيا نيتشه التي هي « واعية بأنها معرفة هيأوية (perspective) ولا ترفض نسق جُورِها الذاتي[٦١٠]».

---

[609] M. FOUCAULT, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in, Dits et Écrits I, op., cit, p. 1023. (التشديد من عندي)

«Si elle s'interroge elle-même et si, d'une façon plus générale, elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté; elle découvre la violence des partis pris: parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l'humanité se protège ... L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes). En prenant, comme il le fait aujourd'hui, ses dimensions les plus larges, le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle....».

[610] M. FOUCAULT, ibid, p. 1018 - 1019. « La provenance de l'historien est sans équivoque : il est de basse extraction. C'est l'un des traits de l'histoire d'être sans choix : elle se met en devoir de tout connaître, sans hiérarchie d'importance ; de tout comprendre, sans distinction de hauteur ; de tout accepter, sans faire de différence. Rien ne doit lui échapper, mais rien non plus ne doit être exclu...D'où vient l'histoire ? De la plèbe. À qui s'adresse-t-il ? À la plèbe. Et le discours qu'il lui tient ressemble fort à celui du démagogue...La parenté de l'historien remonte jusqu'à Socrate ».



الجور، في ميدان التاريخ، يعني التعسف على الوقائع، أي اغتصاب الحوادث التاريخية وتطويعها نحو إرادة ذاتية، أو توجيهها لخدمة أغراض إيديولوجية شخصية.

لهذا السبب أرى الهيأوية التي يدعو لها فوكو تصبح أمرا في منتهى الخطورة، وبالأخص، كما هو الحال، إذا مسّت التاريخ في منحاه المادي الإمبريقي. وقد تؤدي إلى نتائج كارثية حينما تنزل من مجال التنظير المجرّد إلى مجال الواقع العيني. والأطروحات من هذا القبيل لا تعمل إلاّ على تشجيع التيار الفكري التاريخي الذي ازدهر في مرحلة ما بعد الحرب عند منظري اليمين المتطرّف سواء منهم الناكرين (Négationnistes) أو المراجعين (Révisionnistes) لتاريخ الجرائم العنصرية النازية، وازداد قوّة وتدعيما في السنوات الأخيرة بعد انهيار المعسكر الشرقي وفقدان اليساريّين لأرضيّتهم الإيديولوجية واستسلامهم، بصورة مزرية، لإغراءات الليبرالية واقتصاد السوق.

وقد ركزوا همّهم، وهم مجموعة من الهواة في مجال التاريخ، مثل دافيد إيرفينغ (David Irving) في انغلترا، وإرنست نولته (Ernest Nolte)، وهو تلميذ هايدغر، في ألمانيا، وروبير وفورسّون (Robert Faurisson) في فرنسا وإنزو دي فيليتشي (Enzo de Felice) في إيطاليا، حول مسألة الهولوكوست التي نفذت في حق اليهود والغجريين والجنسمثليين والشيوعيين، أي في حقّ كلّ أعداء النازية أو ما قدّرتهم النازية وقائدها هتلر على أنهم كذلك.

وإذا أفسح المجال، في المراجعة التاريخية، لحدث ما أو لبعض الأحداث في حقبة تاريخية ما فإن الباب سيفتح على مصراعيه أمام النكران أو المراجعة لكلّ الوقائع التاريخية في الماضي القريب أو البعيد بحسب النزوات والأهواء والأغراض السياسية والإيديولوجيّة. ونحن الآن نلاحظ في كثير من تلك التيارات الفكريّة اليمينية إرادة مراجعة تمسّ حتى عالمنا العربي الإسلامي، أعني مثلا تاريخ الحملة الصليبية ومحاولة جعلها من حملة غزو هجومية إلى حملة دفاع عن النفس، أو محاولة إعادة الاعتبار للاستعمار وتجميل وجهه الإجرامي. وهم نفس الرجال، ونفس المنحى الفكري



اليميني المتطرّف الذي يُسمع صوته الآن في العالم الغربي وفي كثير من الشرائح المثقفة، وقد وصل الحدّ ببعض المفكّرين الذين ابتُليت بهم الفلسفة أشدّ البلاء إلى تطعيم تلك النظريات بمادة "فكريّة" لتبرير ما لا يمكن تبريره، أي مشروعية إبادة البشرية وجواز محقها من على وجه الأرض.

في حوار له أجري سنة ١٩٨٧ حول مسألة انضمام هايدغر إلى الحزب النازي، وهل أن من وجهة نظر فلسفية وتاريخية اختياره كان صوابا أم خطأ، يُجيب الفيلسوف الإيطالي إمانويلي سفرينو (Emanuele Severino) قائلا : « إذا كانت ثقافتنا [الغربية] تُعتبر مفهوم الحقيقة أسطورة، إذن يصبح أسطورة أيضا مفهوم الخطأ. إن الخطأ السياسيّ يُرادف طريقة تفكير وفعل المغلوب. الإبادة الجماعية هي خطأ سياسي وأخلاقي لأن في عالمنا يغلب أنموذج المجتمع الذي يرفضه. إذا تركنا جانبا مفهوم الحقيقة العملية الذي له نموذج المجتمع الغالب، ليست هناك علّة نظرية، أي مفهومية، قادرة أن تبرهن على أن تدمير الإنسلان هو خطأ [٦١١]».

هذه الأقوال التي لا تُصدّق في هذيانها هي نموذج لما يمكن أن تكون عليه المراجعة التاريخية العالِمَة، وهي النتيجة الحتمية التي يخلص إليها كل مَن نظر إلى التاريخ نظرة متساهلة، غير معتنية بمقومات الصّدق النظري والبحث الجدّي. إذا نظر الفيلسوف إلى أحداث التاريخ على أن سردها غير خاضع للصدق أو للخطأ، أعني للموضوعيّة، بل هي من مجال الخيال والاعتباط والإرادة الذاتيّة، فإن النتيجة التي نحصل عليها هي من هذا القبيل: إما تدليس له أو ازدراء بموضوعيته أو تكييفه عنوة للمقولات التي يُرغب تمريرها.

---

[٦١١] الحوار جاء في مجلة،

Panorama, 8 novembre 1987.

ذكره،

V. FARIAS, Heidegger e il nazismo, Bollati Boringhieri, Torino 1988., p. X-XI



وفي كل هذه الحالات فإن عمل الفيلسوف هو تحريف للتاريخ وكارثة على النظرية، لأن من الحين على المؤرخ المختص أن ينقض مزاعم الفيلسوف التي يريد إعادة كتابة التاريخ كما يروق له، وأن يُبيّن مواطن ضعفها والخلل الذي يعتورها. وبالجملة فإن قراءة الفيلسوف للماضي أو للحاضر لا يمكن أن تكون قراءة تعسفية ذاتية متملّصة من واجب الدّقة ومُعرِضة عن روح التحرّي والتمحيص اللازمين.

لكن لا يقل مفارقات الانعكاس الخطير لهذا التصوّر على راهن الأحداث وذاكرة التاريخ، وأرى أن اعتراض فارياس على أقوال سيفيرينو صائبة ومعقولة: فعلا، حسب منطق هذا الأخير، بعد ١٩٤٥ فإن إدانة أبناء اليهود والغجر والمسيحيين والشيوعيين والاشتراكيين الديمقراطيين لجلاديهم الذين أبادوا أجدادهم صناعيا في المعتقلات النازية هي ممارسة لعنف الغالب على المغلوب. إن خيطا رقيقا يصل حكم سيفيرينو مع الوثائق التي أظهرت أخيرا الوجه الحقيقي لـجون بوفريه، سفير هايدغر في فرنسا، الذي نفى بشاعة المعتقلات النازية. وحتى بالنسبة لسيفيرينو فإن هذه البشاعة يمكن إزاحتها باستعمال قاعدة سحرية تقضي على مفهوم الحقيقة وتحوّلها إلى أسطورة. هكذا فإن اختيار سيفيرينو ليس هو بالفكر المُنهَك (pensiero debole)، بل هو اختيار إيديولوجي مناضل. « بالنسبة لشخص ما ـ يواصل سيفيرينو ـ لا معنى للوقوف ضد عصره. بل النقيض هو الصحيح: التموقع في واقع يُجسّد مسار التاريخ. أما العكس فهو طموح ووهم[٦١٢]».

ولمحاولة تبرير فكرته هذه سيفيرينو يُحيل إلى هيجل، لكن فارياس يقول بأن الفيلسوف الإيطالي يقترب بصورة خطيرة من هتلر. فعلا، ما 'المعنى' الذي يمكن أن يحمله 'التاريخ' في ذلك الوقت بالنسبة لليهودي أو الأثيوبي، وما هو أفق 'التموقع' الذي يجب أن يتخذه؟ أم أن سيفيرينو يَنفي عن اليهودي والحبشي الطبع الجوهري للكائن الإنساني، أي 'التموقع' بـ'معنى' في التاريخ؟

[٦١٢] فارياس، هايدغر والنازية، الترجمة الإيطالية، م، س، ص، ١١.



لكن لا يجب أن تخدعنا كثيرا مواقف فارياس، وأستسمح القارئ هنا لفتحي قوسا صغيرا كي أرجع كل هذه التهم على فارياس، الذي أظهر أخيرا وجهه الصهيوني المنبطح على أطروحات الإسرائيليين والعالمية الصهيونية. لقد شنّ حملة في كتابه الأخير إرث هايدغرْ على المفكر الإيطالي جاني فاتيمو واتهمه بموالاة الديكتاتورية؛ شتم المسلمين، تهجّم على رئيس فينيزويلا تشافاز لأنه متعاطف مع الفلسطينيّين. لقد موقع الرجل نفسه مسبقا، وقسم المفكرين إلى حزبين: أصدقاء إسرائيل وهم الطيبون، وأعداؤها وهم المجرمون. أنا أخجل لهذا الرجل الذي يناهض عنصرية هايدغر ولا يجرؤ على مناهضة نازية بلد كامل، ولا يُدين إجرامها في حق الفلسطينيّين. ثم إنني لا أضع فارياس على قدم المساواة مع فاتيمو من حيث متانة التفكير الفلسفي وعمقه: فارياس هو مجرد كاتب هاوٍ في الفلسفة، أما فاتيمو فهو مفكر لديه شخصية فلسفية مكتملة. أفضّل على كل حال أن يُخطئ فاتيمو في تقييمه لفلسفة هايدغر ولكنه يُصيب في تعاطفه ودفاعه عن القضية الفلسطينية، على من أصاب في انتقاداته لهايدغر ولكنه أخطأ في موالاته للدولة الأكثر جبروتا وتنكيلا بالفلسطينيين في العالم. لم يكن أحد يتوقع أن فارياس هو مفكر يميني صهيوني عدوّ للمسلمين، ولم ينفعه نقده لهايدغر من إدراك البعد الهايدغاري من اليمين اليهودي الذي يقتل ويشرد الفلسطينيين[٦١٣]. لقط حفظ شيئا وغابت عنه أشياء. تعسا له.

أعود إلى ما كنتُ فيه: قد يكون فوكو مُتفقا مع سيفيرينو على أن مفهوم الحقيقة هو أسطورة، لأن الحقيقة في ذاتها غير موجودة. الحقيقة مرتبطة بالقوّة وبطرفين متقابلين من المعادلة أي الفاعل، أو فارض الحقيقة كما يتصوّرها مُنتجها، وبمفعول فيه أي مُتقبّل تلك الحقيقة والمفروضة عليه من أعلى بقوّة السلاح والحرب. « الحقيقة هي الحقيقة التي لا تظهر إلاّ انطلاقا من وضعيّتها [الذات] ومكانتها في المعركة، وانطلاقا من الانتصارات المنتظرة، وفي ظلّ حدود الذات التي تتحدّث» وبالجملة هناك «رابطة

---

[613] V. FARIAS, L'eredità di Heidegger nel neonazismo, nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico, Medusa, Milano 2008, p. 196-198.



أساسية بين علاقات القوّة وعلاقات الحقيقة[٦١٤]». فعلا، « إذا كانت علاقة القوّة تشتق من الحقيقة، فإن الحقيقة لا يمكن البحث عنها إلاّ من حيث أنها سلاح ضمن علاقات القوّة. إن الحقيقة تعطي القوّة أو تخلّ بالتوازن وتعمّق اللاتماثلات، وفي النهاية تمثل الانتصار في هذا الجانب بدلا من الجانب الآخر. الحقيقة هي إضافة للقوّة، ولا تظهر إلاّ انطلاقا من علاقات القوّة. إن الانتماء الأساسي للحقيقة هو علاقات القوة واللاتماثل واللاتمركز، والمعركة والحرب مسجلة ومكتوبة في هذا النمط من الخطاب[٦١٥]». الحرب في ذاتها كإرادة قتل وتدمير للآخر ليست مُدانة أو مرفوضة من حيث المبدأ، بل إنها إحدى تقنيات الخطاب وإنتاج المعنى وسبيل لِفَرض الحقيقة على الآخر. هذا الكلام هو صدى بعيد لتخمينات نيتشه الذي نظّر لمثل هذه الأفكار وبسطها في العديد من كتاباته والتي لا تؤدّي في نهاية المطاف إلاّ لتبرير كلّ أشكال العنف والعنف المضادّ.

وقد يكون فوكو أيضا متفقا مع الفيلسوف الإيطالي في قوله بأنه ليس هناك من مبرّر منطقي يجعل من تدمير الإنسانية أمرا غير مشروع. ولكن فوكو لم يكن من الناكرين أو المراجعين، حتى وإن تتلمذ على يد ج. بوفريه الذي كشف في آخر حياته عن وجهه، ودعّم أطروحات اليمين العنصري. يكفي التزامات فوكو الشخصية في مجال حقوق المهمّشين ووقوفه في صف المقهورين حتى تُبرِّر ساحته من أي تهمة بتواطئ فكري أو عملي مع تلك التيّارات. ومَن أوعز إلى هذا المنحى في فكر فوكو فإنه ملزَم بتقديم البراهين النصيّة على ادّعاءاته، وإعطاء الحجج الصريحة الدامغة. ولكن، على حدّ علمي، ليس هناك من نصّ مما نُشر حتى الآن من أعماله يمكن إدماجه في تيار المراجعة التاريخية.

---

614 M. FOUCAULT, "Il faut défendre la société" Cours au Collège de France – 1976. Éditions Gallimard, Paris 1997.

الترجمة العربيّة، ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطليعة ـ بيروت ٢٠٠٣، ص، ٧٣.

٦١٥ ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، م. س، ن. ص.



١١. نقض الجنون

لقد اعترف فوكو بأن كتابه حول الجنون هو دراسة تاريخية للشروط الثقافية والسياسية والاقتصادية والمؤسساتية، في فترة معينة من تاريخ الغرب، التي بمقتضاها تمّ تهميش صنف من الناس وهم المجانين وإقصائهم من المجتمع. وهذه الدراسة هي في جوهرها دراسة تاريخية، هدفها هو الكشف العيني عن تلك الديناميكية التي جعلت ممكنة هذا التصور، فمركز بحثه هو « تاريخ الجنون في ذاته، في حالته الأولية، قبل أن يقع المسك به من طرف علم النفس»، إنها مهمة مطابقة في أساسها لمهمّة المؤرخ.

لكن يبدو أن أطروحات فوكو المؤرّخ تتضارب في العديد من نقاطها مع التاريخ الفعلي للأحداث ومع روح البحث الوضعي. ومنذ إرهاصاته الأولى، أي في بداية تدوينه، لاقى معارضة من طرف المؤرخين. لقد عرض فوكو بعض الشذرات من عمله على لندروث (Lindroth) أستاذ تاريخ العلم في جامعة أوبسالا في السويد، والذي اشتغل على نفس المسائل التي تناولها فوكو: الطب والفلسفة في عصر النهضة. لكن هذا الأخير تملّكه العجب من أسلوب ومنحى الصفحات التي عرضها عليه فوكو. وكما أشار إيريبون، لم يجد فيها إلاّ أدبا مُزركشا بفنون الخطابة بحيث إنه « لم يكن يتصوّر لحظة من الزمن بأن هذا الكتاب، الذي قرأ منه بعض المقتطفات، يمكن أن يُقدّم لنيل شهادة الدكتوراه[٦١٦]». وقد راسله شخصيا لكي يُعرب له عن آراءه السلبية في عمله، وحتى إيضاحات فوكو اللاحقة لم تُقنعه بالمرّة، مثل اعترافه بأن أسلوبه لا يُحتمل (le style est insupportable)، ووَعَدَه بأنه في المستقبل سيعمل على تنظيف نصه منها؛ كل هذا لم يُزحزح الأستاذ عن موقفه السلبي.

أما من ناحية المضمون الفكري، فقد عبّر الفيلسوف غوييه (Gouhier) عن تذمّره من الاستنتاجات والتأويلات المتسرعة، أو المشطّة، أو حتى المخاتلة التي أعطاها فوكو للنصوص المستخدمة. لقد تساءل هل أن فوكو يقدّم فلسفة النص الذي يستشهد

[616] D. ERIBON, Michel Foucault, op, cit, p. 107.



به، أم أنه يتفلسف على النصّ. اعتراضات المُشرِف وملاحظاته شملت كل وجوه الأطروحة التي عرضها في باريس أمام لجنة التحكيم. غوييه أعرب عن شكوكه تجاه تأويل فوكو للإنجيل ولكلام القديس فانسون دي بول (saint Vincent de Paul). حسب رأيه تلك النصوص لا تقول بأن المسيح جُنّ، ولكنه أراد تقمّص مظهر بعض الوجدانات، ورغب في أن يُعدّ كذلك[٦١٧]. ومن جهة أخرى فإنه من الخطأ، حسب غوييه، التطرّق إلى "جنون الصليب (la folie de la Croix)" في الفصل المُخصص للمعتوهين، لأن هناك دائما فكرة وجود حكمة سامية. ثم ناقشه في موضوع "رقصة الموت"، واعترض على مشروعية إدماجها في تحاليله، ويرى أن السبب في ذلك هو خطأ نظرة فوكو للأشياء « عندكم أنتم هناك تواصل فلسفي: الفلسفة هي الموت بعد. وتتقلون: تواصل في تاريخ الفن[٦١٨]». لا شيء من هذا القبيل موجود في النصوص. غوييه يعارض أيضا القراءة المتجاوزة لـ"ابن أخ رامو (Neveu de Rameau)" ويدحرها، بل يتّهم فوكو بأنه قوّل أشخاص الرواية ما لم يقولوه: التأويل كله مصطنع، إنه تلاعب بالنص (une manipulation du texte) ليس إلاّ. وبخصوص ديكارت فإن غوييه، وهو المختص في فلسفته، كان أكثر حزما وتأنيبا. فهو يعيب عليه تأويلاته المشطة والتي، في العديد من الأحيان، تخدم أغراضه الشخصية. في التأملات « الجني الخبيث يرمز إلى افتراض عالم عبثي... لكنني لا أرى في ذلك، بأي حال من الأحوال، ترميزا للجنون: الفكرة مصطنعة بجَمْع مفهوم الخدعة بمفهوم القدرة المطلقة. سيكولوجيا الشخص رُسِمَت في بداية التأمل الرابع: إنها فكرة القدرة المطلقة، مقتَرَحة على صورة ملوّنة بالماكيافليّة، الكامنة في مبدأ الوجود. أنتم ترَون فيها تهديدَ اللاعقل. كلاّ، إنها فقط إمكانية عقل آخر. هناك يكمن الأساس الميتافيزيقي لهذا الافتراض[٦١٩]».

---

[617] Ibid, pp. 136-137.
[618] Ibidem.
[619] Ibid, p. 137. « Le malin génie symbolise l'hypothèse d'un monde absurde, où je verrais 3+2=5 alors que ce serait une erreur. Mais je ne vois là en aucune façon un symbolisme de la folie : l'idée est fabriquée en associant la notion de malice à la notion de toute puissance. La psychologie du personnage est



غوييه أيضا يُنكر على فوكو التفكير بطريق الاستعارات، الشيء الذي أفضى به إلى تشخيص وتجسيد ظاهرة الجنون. ثم يَدحر في العمق نهج فوكو التاريخي الذي هو خارج عن معايير كتابة التاريخ: « الجنون متشخّص، فهو يتطوّر من خلال مفاهيم أسطورية: القرون الوسطى، النهضة، العصر الكلاسيكي، الإنسان الغربي، القدر، العدم، ذاكرة الناس...إن هذه التشخصّات التي ستسمح بضربٍ من غزو ميتافيزيقي للتاريخ والتي، بصيغة ما، تُحوّل الرواية إلى مَلحمة، التاريخ إلى درَامًا مجازيّة، منشّطة لفلسفة ما[٦٢٠]». الفيلسوف لا يفهم تعريف فوكو للجنون بأنه غياب عمل 'absence d'œuvre'، إنها مجرّد جملة ألقيت على عواهنها، هكذا اعترف فوكو نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه.

لكن الاعتراضات الدقيقة بخصوص الجانب التاريخي، ومدى صحة الأحداث التي أوردها فوكو لتدعيم أطروحته حول الجنون، فقد تكفّل بها المؤرخون المحترفون.[٦٢١] :

١. الاعتراض الأول يمسّ أطروحة فوكو التي تذهب إلى أن العصور الوسطى ومن بعدها عصر النهضة في أوروبّا خصت الجنون بتعامل رصين ولطيف في مقابل التصرّف القاسي الذي ساد في العصور الحديثة مع بروز النظام العقلاني.

٢. هناك شكوك عديدة حول اعتبار فوكو 'العصر الكلاسيكي' ـ أي العصر الذي برزت فيه وتجذرت مؤسسة المعتقل الكبير- عصر لا مثيل له في طريقة تعامله مع ظاهرة الجنون، وبالأخص حينما وقع تحويل مستشفيات الجذام إلى مصحات عقلية

---

esquissée au début de la quatrième Méditation : c'est l'idée de la toute-puissance, suggérée par une imagerie teinté de machiavélisme, qui se trouve au principe de l'existence. Vous y voyez une menace de la déraison. Non, c'est seulement la possibilité d'une raison autre. Là est le fondement métaphysique de cette hypothèse ».

[620] Ibidem.

[٦٢١] كلّ هذه الاعتراضات استقيتها من كتاب،

J. G. MERQUIOR, Foucault. Fontana Press/ Collins London-Glasgow 1985 (trad. It., Salvatore Maddaloni, Laterza Roma-Bari 1988. p., 21 ssg)



بالاستناد إلى نظرة فيزيولوجية تتمثل الجنون على أنه عرض مرضي مشابه للأعراض المرضية الأخرى.

٣. أخيرا اعتبار فوكو طريقة العلاج التي ابتدعاها (توك وبينال) Tuke; Pinel لمعالجة الأمراض العقلية طريقة متسلطة لأنها ركزت على مبادئ أخلاقية في معالجة الجنون وهو أمر قمعي بالأساس، فيه شيء من المبالغة والتزوير.

الملفت للانتباه أن مُعظم النقد الذي وُجّه إلى فوكو، منذ بداية انتشار أطروحاته في الساحة الثقافية الغربية في أواخر السبعينات، جاء على أيدي اختصاصيي تاريخ الأمراض العقلية، وجلّهم كانوا من العالم الأنجلوسكسوني.

بيتر سادجفيك (Peter Sedgwick)، في كتابه " السيكولوجيا السياسية" (Psycho politics)، يقوّض الفرضيات الأساسية التي بنى عليها فوكو القاعدة التاريخية لأطروحاته. لقد برهن على أن في أوروبا وقبل نشأة المعتقلات الصحية، كانت هناك مستشفيات مخصصة للاعتناء بالمجانين وإخضاعهم إلى نوع من العلاج حتى وإن كان ذاك العلاج بدائيا وغير علمي.

لقد وُجدت مراكز علاج يمكن اعتبارها مستبقة للمصحات العقلية الحديثة، والتي كانت تعتني بشأن المرضى النفسانيّين وذلك قبل بروز العقلانية الحديثة والبيروقراطية وحتى في بلدان أوروبية لم تتجذر فيها فكرة العقلانية مثل إسبانيا.

أما القساوة في العلاج النفسي فلم يكن العصر الحديث هو مبتدع تلك الطريقة ولا منظمها ومقننها عقليا، بل إن العصور الوسطى شهدت مثل ذاك التعامل القاسي مع ظاهرة الجنون، والثقافة الأوروبية ليست أكثر قسوة من الثقافات الأخرى في تعاملها مع الجنون كشيء غير طبيعي وخارج عن الصواب.

وفي نفس هذا التوجه النقدي فإن إريك ميدلفورت (Erik Midelfort)، جمع كثيرا من المعطيات التاريخية والوقائع العينية التي تمعن في تقويض أطروحات فوكو التاريخية وتنقض كثيرا من مفاهيمه التي بنى عليها فلسفته في التاريخ.

وهو يعارض فوكو في نقاط محدّدة وعلى أساس معطيات تاريخية دقيقة:



١. هناك حجج متينة تبين أن التعامل القاسي والفظ مع الجنون امتدّ من العصور الوسطى حتى عصر النهضة.

٢. في نهاية العصور الوسطى ووصولا إلى عصر النهضة فإن الجنون كان من المعتاد عزله في زنزانة أو في قفص خاص.

٣. في ذاك الوقت كانت ظاهرة الجنون مرتبطة بمفهوم الخطيئة كعامل تأويلي - وحتى أسطورة سفينة المجانين التي يستشهد بها فوكو لكي يدعم فكرة أن ذاك الرمز هو رمز إيجابي. لكن ميدلفورت، يبرهن على أن ارتباط الجنون بمفهوم الخطيئة، الذي هو مفهوم ديني أخلاقي، من نتائجه أن يجعل الجنون أمرا سلبيًا ومنبوذا لأن الخطيئة شرّ وتدنيس.

٤. وكما برهن على ذلك مارتن شرينك (Martin Schrenk)، المصحات العقلية (مستشفيات المجانين) المعاصرة، نشأت من مستشفيات ودير قروسطية، أكثر منه من مستشفيات جذام أعيد فتحها.

٥. المعتقل الكبير (Le grand renfermement) لم يكن موجها ضدّ المجرمين والخارجين عن القانون، لكن ضدّ الفقر الذي يؤدي إلى التسكع والإجرام أو إلى الجنون. ومعلوم أن هذا التصرّف يوري عن إقصاء اجتماعي أخلاقي من طرف البرجوازية الصاعدة للطبقة المعوزة من الفقراء والمهمّشين.

٦. هذا الاعتراض يخصّ قرّاء فوكو غير الفرنسيين أو حتى الخارجين عن الثقافة الأوروبية. وهو اعتراض قدّمه كلاوس دورنر (Klaus Dörner)، حيث يقول بأنه لم يكن هناك فرض إقامة داخلية (internement) مُوحّد ومنتظم ومراقب من طرف الدولة تشترك فيه كل البلدان الأوروبية وينسحب على جميع أنظمتها: نظام الإقامة الإنجليزي والألماني، مثلا، يختلفان كثيرا عن نظام الإقامة الذي كان سائدا في عصر لويس الرابع عشر.



٧. التحقيب التاريخي الذي قدّمه فوكو هو خاطئ أصلا: في نهاية القرن الثامن عشر، فرض الإقامة وعزل الفقراء وحبس المجانين اعتبرت، في ذاك الوقت، إخفاقا كبيرا. كما تبين ذلك المعطيات الإحصائية في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة.

٨. أما بخصوص تيوك (Tuke) وبينل (Pinel) فهما لم يبتدعا مفهوم المرض العقلي، بل إن عملهما كان مشروطا بما كانت عليه طرق العلاج في الفترة التي سبقتهما.

٩. في القرن التاسع عشر، التعامل الأخلاقي مع المرضى مثلا في إنجلترا، لم يكن يحظى بمكانة أوّلية وهامة في إطار الممارسة الطبية لظاهرة المرض العقلي. بل كما برهن على ذلك أندريو سكول (Andrew Scull) فإن الأطباء المحترفين اعتبروا المعالجة الأخلاقية لتيوك وبينال تهديدا من طرف مجموعة من الهواة لاختصاصهم.

أمام هذه الكتلة من المعطيات التاريخية يبدو أن تحليلات فوكو تتهاوى على نفسها الواحدة تلوى الاخرى، ولم يبق منها شيء يُعتدّ به. وهذه في الحقيقة، إذا اعتبرناها من وجهة نظر فلسفية، ـ لأن فوكو هو أولا وقبل كل شيء فيلسوف ـ، فإنها أمر مخيب للآمال علاوة على إنها مخلّة بنزاهة البحث العلمي ويمكن، اذا أصبحت تقنية تأويلية، أن تشوّه الفلسفة وأن تضعف من قدرتها البرهانية وصدقها في سبر الحقائق.

أما بخصوص القارئ العربي، الذي من العسير عليه شق طريقه في تلك الأجمة من الأسماء والمؤلفات التي استشهد بها فوكو للبرهنة على أطروحاته، ومن غير الممكن له أيضا أن يحدس ما كانت عليه بالفعل وضعية الجنون كظاهرة مرضية في مراحلها المتعدّدة، وما موقف الخاصة والعامة منها في أوروبا، فإن الإشكالية تتعقد عنده ولا يدري ما مدى مطابقة التاريخ الذي خطّه فوكو للتاريخ الفعلي كما جاء في الأحداث، وما مغزاه وأبعاده النظرية. لكن هنالك شيء يمكن حدسه من خلال كلامه، ونتائج يمكن استخلاصها مباشرة من جوهر أطروحته حول الجنون وهو نفسه يقودنا إلى ذلك: أعني بالتحديد العداء الكامن (وقد أصبح صريحا فيما بعد) للعقل واحتقار مبادئ التنوير، ورفض الإنسانويّة. إنها القاعدة النظريّة التي بنى عليها فوكو تحليلاته



تلك والتي لازمته طوال حياته وقد فعل كلّ ما في وسعه لتدعيمها وإرساء معالمها وإن كلّفه ذلك عدم الدّقة والمجازفة بالأحكام.

اتهام صناعة الطب النبيلة بأنها صناعة قهر مَبنية على الاضطهاد والقمع العقلي للجنون هو أمر، من وجهة نظر تاريخية وأخلاقية، لا أساس له من الصحة وذلك لسبب واحد وهو أنه غير مدعّم مباشرة بوقائع التاريخ، ولا يستسيغه مجرى الأحداث الفعلي. ليس الطب النفساني (Psychiatrie) كَفَنٌ علاج وكَنسق مفهومي وفكري عقلاني هو المسؤول عن الانتهاكات التي خضع لها المجانين، ولم يكن الطب النفسي خادما مُطيعا لعقل ظالم ومستبدّ.

١٢. في سجن العقل

أراهن على أن من يَسير على نهج نيتشه وهايدغر، ومن يَتبنّى مقولاتهما، كما هي الحال بالنسبة لفوكو، لا يُمكن أن يُربّي وعيا عقلانيا، وبالتالي لا يستطيع إيصال أي خطاب عقلاني تنويري. والدليل على ذلك، حسب المفكر ميركيور، هو أن فوكو حتى في الموضع الكلاسيكي الذي امتُدح فيه التنوير، يجد الفرصة لكي يضرب إرثه العقلاني[٦٢٢]. ثم ما الشيء الذي يجمع العقل التنويري بأساطير نيتشه وهايدغر؟ وهنا تُعجبني قولة لأحد المفكرين الصادقين في العالم العربي، أعني الرازي الطبيب، ربّما تنطبق ـ مع كل الفوارق الزمانية والمكانية اللازمة ـ على حالة مَن سار على هدي هذين الرجلين. أمام سؤال: « ما تقول فيمن نظر في الفلسفة وهو معتقد لشرائع الأنبياء. هل تصفو نفسه وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم؟» الرازي ردّ مستنكرا « كيف يكون [الإنسان] ناظرا في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات، مُقيم

---

[٦٢٢] خوزي ميركيور، فوكو، م. س، ص، ١٥٨ ـ ١٥٩. الموضع الكلاسيكي الذي يتحدث عنه ميركيور هو نص كانط: ما الأنوار؟ ثم بخصوص المقاربة التي أجراها فوكو لنص كانط، انظر التقييم النقدي:

C. NORRIS, "What is enlightenment?": Kant according to Foucault, in The Cambridge Compagnon to Foucault, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 159-196.



على الاختلافات، مُصِرّ على الجهل والتقليد؟[623]». أجل كيف يمكن أن يتفلسف بجدّ والتزام من يؤمن بأساطير نيتشه وهايدغر، ومن يُقيم في اختلافاتهما ويُصرّ على تقليدهما؟ أقول: من اتبع نهج هذين المفكّرين فإنه ملزم بقبُول استتباعات خياره هذا، ومهما وارى حقيقة معاداته للعقل والتنوير فإنها ستطفو على السطح في كتاباته وحواراته، كما هو الشأن عند فوكو.

قناعة فوكو هي هذه: « العلاقة بين العقلنة والإفراط في السلطة السياسية شيء بيّن للعيان. لَسْنا في حاجة لانتظار البيروقراطية أو المعتقلات [النازيّة] لإدراك هذه الترابطات[624]». ليس من النبل والسخاء مهاجمة العقل بهذه الصيغة القاسية، وليس من الأمانة العلمية إلقاء تُهَم خطيرة عليه وتحميله فضائع وانتهاكات قد يكون اللاعقل هو المسؤول عنها. ثم متى كان العقل سيدا وخادما للسلطة؟ ومتى كانت السلطة تعتمد العقل أو تفرط في استعماله؟ إذا أُدِين العقل بهذه الصيغة فماذا سيَتَبقّى في حوزتنا؟ وما الطريق الذي يمكن اتّباعه كبديل منه؟ ليس هناك أمام الناس إلاّ اللاعقل، ولا أعني باللاعقل الجنون، بل اللاعقل كل ما يدمّر طاقات الذهن ويفسخ في الإنسان إرادة المعرفة وحبّ الإطلاع والتوق نحو امتلاك مبادئ كليّة.

ومن وجهة نظر أخلاقية لا يمكن أن يتهجم أحدهم على العقل وأن يدمّر أسسه المعرفيّة ومبادئه الكلّيّة وذلك على حساب صنف من الناس مصابين بعاهة نفسانيّة خطيرة، بل إن الوعي بوضعيتهم يحتّم علينا معالجتهم والرحمة بهم لأننا نعلم بالمشاهد العينية أنهم أناس تعساء.

---

[623] أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة. الرد على الملحد أبي بكر الرازي، دار الساقي، بيروت ـ لبنان ٢٠٠٣، ص، ٢٤.

[624] H. DREYFUS, P. RABINOW, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, The University of Chicago Press, Chicago (Illinois) USA, 1983 (trad., it., La ricerca di Michel Foucault, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 239).



إن إدانة التنوير والعقل النظري عند فوكو تأخذ مدى ثقافيا وفلسفيا وأخلاقيا كبيرا، وهي كما قلتُ أعلاه، مستمدّة كلّها من التّراث النيتشوي الهايدغاري. وحتى إن لم يتفوّه ولو بكلمة واحدة عن العقل الإنساني ككلّ بل ضيق تحليله لفترة زمنية قصيرة وحصره في مكان محدود من جغرافيا الأرض، فإن مغزى نقده هو العقل بالمعنى المتعارف عليه عند الجميع، أي ذلك القاسم المشترك من المبادئ الشاملة التي يشترك فيها كل البشر والتي على أساسها يُبنَى التواصل المتبادل، وتُتمتّن فكرة السلم الدائم ووحدة المصير.

ويبدو أن آثار الهايدغارية واضحة في تقَاسيم أفكار فوكو وخصوصا في نقطة ذات أهمية كبرى، أعني تصوّره للفلسفة ولدور المثقف في خضمّ المشاكل العالمية. لقد رأينا في نصّ المحاضرة التي ألقاها هايدغر بفَرنسا كيف أنه اعتبر الفلسفة حِكرا على العالم الغربي، وبالتحديد أوروبا. إنها نسق من التفكير نتج بفضل العبقرية اليونانية وورثتها منها أوروبا، ومن بين هذه الأمم تألقت ألمانيا بحيث أنها غدت بؤرة مركزية للفكر الفلسفي الأصيل. وقد ساعدتها لُغتها على استعادة ذلك الإرث وإحيائه من جديد. إن منطق الإقصاء والتباهي هذا الذي هيمن على فكر هايدغر منذ البداية، ووصل الذروة في فترة الحكم النازي، من المفروض أن ينقلب عليه وينبذه، أو على الأقل أن يتملّص منه، في فترة لاحقة. لكن لا هذا ولا ذاك، لقد واصل في نفس المسار، معوّضا من حين لآخر، وبحسب الظرف المكاني، الألمان بالغرب الأوروبي. وهذا ما فعله في المحاضرة التي كنا قد تطرقنا إليها في الفصل السابق، والتي شهدت رواجا كبيرا، وتأثر بها بعض المفكرين ومن بينهم فوكو.

محاضرة "ما الفلسفة؟" التي ألقاها هايدغر في (Cerisy-la-Salle) تُرجمَها جون بوفريه (Jean Beaufret) بمَعيّة كوستاس أكسيلوس (Kostas Axelos)، ونُشرت سنة ١٩٦٨. ميشال فوكو، حسب مؤرخ حياته إيريبون (Eribon)، تابع



يوميًا دروس جون بوفريه في تاريخ الفلسفة[٦٢٥]، وكان مُعجبا به أشد الإعجاب ومفتونا بدروسه. ومن المحتمل جدًا أن بوفريه مَرّر له الإعجاب بهايدغر، والدليل على ذلك أن فوكو اعترف قائلا بأن « هايدغر كان دائما بالنسبة لي الفيلسوف الأساسي ... لديّ هنا الملاحظات التي دوّنتها على هايدغر عندما كنتُ أقرأه ـ عندي الأطنان! ـ وهي أهمّ من تلك التي أخذتها عن هيجل أو ماركس. إن كلّ سيرورتي الفلسفية كانت مُحدَّدة بمطالعتي لهايدغر[٦٢٦]». على الرغم من مبالغات فوكو المعهودة، علينا أن نُصدّقه في اعترافه هذا، لأن واقع أفكاره يتطابق ما اعترافاته[٦٢٧]. وأذكُر بالخصوص، نفيه لوجود فلسفة، وقوله بوجود فلسفات، ثم وقوفه ضد العقلانية والتنوير ومعارضته للنزعة الإنسانوية، وخصوصا تنظيره الكارثي لما أسماه بالمثقف الخصوصي (l'intellectuel spécifique).

لقد ألقى عليه، في يوم ما، أحد المفكرين الإيطاليين هذا السؤال: « ما هو دور المثقفين اليوم؟ إذا لم نكُن مثقفين عُضويّين (أي ذاك الذي يتكلّم بصفته ناطقا باسم تنظيم عالمي)، إذا لم نكن مالكين أو أسيادَ حقيقةٍ، أين نحن؟[٦٢٨]». المثقف الكوني هو العدو الأكبر لفوكو، إنه المُزاحِم الأخطر لِنَمطه في التفلسف وبالتالي يجب التصدي له بشدّة ونقض صورته المتعارف عليها. ولفعل ذلك فإنه يستخدم نفس التقنية: يَرسم كاريكاتورا للشيء، ويَعمد إلى تضخيم بعض الأجزاء وتقزيم البعض الآخر، ثم يُلقي

---

[625] D. ERIBON, Michel Foucault, Flammarion 1991, p. 49. « Foucault s'attache surtout aux quelques enseignements qui sont proposés par la rue d'Ulm. Il va écouter régulièrement Jean Beaufret, le destinataire de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger. Beaufret commente la Critique de la faculté de juger mais parle aussi beaucoup de Heidegger, dont il est l'un des plus fidèles disciples et l'un des introducteurs de France. Foucault sera assez marqué par les prestations de Beaufret. Il en parle souvent à ses amis ».

[626] M. FOUCAULT, Dits et écrits II, Gallimard, Paris 2001, p. 1522.

[٦٢٧] الغريب في الأمر أن اعترافات فوكو هذه، ثم احتواء فلسفته على العديد من المواضع الهايدغارية لم تُقنع البعض من المفكرين المعاصرين، الذين حاولوا البرهنة على هامشية هايدغر بالنسبة لفوكو.

[628] M. FOUCAULT, Entretient avec Mario Fontana, in Dits et écrits II, op., cit, p. 154.



بحكمه السلبي طبقا لتلك الصورة المشوّهة. يقول بأنه لمدّة طويلة من الزمن فإن مثقف ما يُسمّى باليسار أخذ الكلمة واعتُرِف به كأنه سيّد الحقيقة والعدالة. فالناس يُصغون إليه أو يَدّعي بأنهم يُصغون إليه كمُمَثّل للكلّي: أن تكون مُثقفا، يعني أن تكون إلى حدّ ما وَعيَ الجميع (Être intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous)[629]. إن صورة المثقف هذه، حسب ما يَدّعيه فوكو، مَنقولة من الماركسية، بل من ماركسية باهتة: « المثقف هو الصورة الناصعة والمشخّصة لكلّية، تكُون البروليتاريا الشكل القاتم والجماعي لها[630]».

لكن منذ بضعة سنوات أصبحنا لا نطلب من المثقف أن يلعب هذا الدور، هكذا يردّ فوكو بكل حزم. ماذا حدث؟ لقد ظهر صنف جديد من الترابط بين النظرية والممارسة أنهى عهد الكُليّة والشمولية، « فالمثقفون كفّوا عن الإنشغال بالكلّي النموذجي، العادل ـ و ـ الصادق ـ للجميع (le juste- et- le- vrai-pour-tous)، لكن بقطاعات مُحدّدة، في نقاط مضبوطة، حيث تُمَوقِعهم إما ظروف عَمَلهم أو ظروف حياتهم[631]».

هذا هو إذن المثقف الخصوصي الجديد الذي يُجابه إشكالات خاصة متمَوقعة وليست عامة وشاملة. إنه كلام قهّار حقا؛ إنها الهايدغارية في معناها الأكثر شراسة وتقوقعا. انظر إلى تلك العبارة المَنحُوتة على الشكل الهايدغاري (le juste- et- le- vrai-pour-tous): هذا المثقف الخصوصي هو كارثة مُدمّرة لا تَذر شيئا من صورة المثقف التي اعتدنا عليها إلاّ وهَمّشتها أو مَحتها بالكامل. ويكفي للتدليل على كارثية هذه الفكرة وضعها فقط على محكّ الواقع ومحاولة استخراج نتائجها العملية المباشرة:

[629] Ibidem.
[630] « L'intellectuel serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective ». Ibidem.
[631] « Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'universel, l'exemplaire, le juste- et- le- vrai-pour-tous, mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions de travail soit leur conditions de vie ». Ibidem.



يعني أن غزو العراق، أو طوفان تسونامي، أو تقتيل الفلسطينيين في غـزّة، أو المجاعـات في البلدان الفقيرة، لا تهمّ المثقف الباريسي الساكن في الدائرة العاشرة، أو المثقف الألماني الذي يقطن في أحواز مدينة فرايبورغ، وذلك لا لشيء إلاّ لأن ظروف عمله وشروط حياته لا تسمح له بمجابهة هـذه الإشكالات والالتفات إلى الكوارث الـتي تحدُث في أماكن من الأرض بعيدة عنه بعدا سحيقا. ولا يَهمّ هذا المثقف المتقوقع في أحواز مدينته، إن تُركت الساحة خاوية للمتديّنين كـي يُفسّروا بأسباب غيبية تلك الكوارث، ويؤوّلوها على أنها أمارات الساعة أو أنها غضب من الله.

تلك هي نتائج الهايدغارية واستتباعاتها المنطقية، لقد مَرّر له بوفريه هـذه الأفكـار والتَصقت بذهنه، فشَنّ حملة على المفكرين والكتاب الأحرار، وتهجّـم علـى المثقفين الكونيين مُتّهما إياهم بالسطحية ومتنبّئا بقرب أفولهم، ثم دعا إلى شيء هـو، بحِـدّ، في عداد الأسطورة، أعني مـا أسمـاه بـ"حقيقة علميـة جِهَويـة" (vérité scientifique « locale »)[632]. إنها مفارقات جـدّ رهيبـة ولكننـا إن علمنـا مأتاهـا، والجهـة الـتي أوحت بها إليه، والتي استخرج منهـا أطنانـا مـن الملاحظـات ـ كمـا يقـول ـ فإننـا لا نعجب من ذلك أبدا.

لكن فوكو بالنسبة للكثير من المثقفين العرب هو مفكـر مـن طينـة أخـرى، فهـو الوحيد الذي استمع إلى صوت المكبوتين والمهمّشين. لقـد اسـتوعب ميشـال فوكـو ـ

---

[632] « Je ne parle ici que des intellectuels occidentaux [...] toujours est-il que biologie et physique ont été, de façon privilégiée, les zones de formation de ce nouveau personnage de l'intellectuel spécifique. La figure dans laquelle se concentrent les fonctions et les prestiges de ce nouvel intellectuel, ce n'est plus l'écrivain génial, c'est le savant absolu, non plus celui qui seul porte les valeurs de tous, s'oppose au souverain ou aux gouvernants injustes, et fait entendre son cri jusque dans l'immortalité ; c'est celui qui détient, avec quelques autres, soit au service de l'Etat, soit contre lui, des puissances qui peuvent favoriser ou tuer définitivement la vie. Non plus chantre de l'éternité, mais stratégie de la vie et de la mort. Nous vivons actuellement la disparition du grand écrivain ». Ibid, p. 156-157.



حسب رأيهم ـ الدرس النيتشوي وفجّر مكبوتات الخطاب الفلسفي فأصبح يستمع إلى لوغوس المكبوتين والجنون والمتهتّكين والجانين ولوغوس الجنس[٦٣٣].

نحن نعجب حقا، نعجب كيف يَستقِي مفكرٌ ما، درسا في الرفق بالمهمشين والضعفاء والجانين والمرضى، مِن رجل مِثل نيتشه يقول بالحرف الواحد، في أفول الأصنام: « إن المريض هو طفيليّ المجتمع („Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft“)[٦٣٤] »، والأطبّاء لا ينبغي عليهم أن يَمدّوا المرضى بالدواء، بل بالقرف (Ekel) وأن يُشعِروهم بالدونية وبأنهم مجرد حشرات عديمة القيمة؟

لم يتحدّث فوكو طوال حياته إلاّ عن الغرب (من موقف فرنسي): عقل غربي، جنون غربي، تنوير غربي، أنثربولوجيا غربية. لقد استحوذ على مقولاته ضمير النّحن، في جميع معانيه وصيغه الإقصائية. تاريخ الأفكار الذي اهتمّ به فوكو هو تاريخ متموقع في زمان مخصوص وفي ركن محدّد من خارطة العالم: أعني أفكار الغرب وبالتحديد أوروبّا. ليس هناك في كتابات فوكو ولو إشارة واحدة صريحة تدلّ على أن تحاليله تمتدّ خارج رقعتها الجغرافية. أعطوني كتابا واحدا يتطرّق فيه لإشكاليات تهمّ الإنسانية جمعاء. ليس هناك كتاب واحد، لأنه لو أقدم على هكذا عمل لنقض نفسه بنفسه ولتخلّى نهائيا عن مقولة المثقف الخصوصي التي هي أتعس ما خلّفه لأتباعه.

تعاسة هذه النظرية تكمن تحديدا في كونها تُجهز على مفهوم الموضوعية العلمية، وتضع على قدم المساواة تعابير ثقافية مختلفة، دون وجود معيار كلي يعلو عليها أو يفصل الصواب، من الخطأ. لقد اكتسحت هذه النظرية السفسطائية للمعرفة (يسمّونها ما بعد حداثية) مجالات من المفروض أن تكون ملقّحة ضدها، وأعني بالتحديد الحركة النسوية التي استخدمت أفكار فوكو لتدعيم اختلافها. ولقد حوصلة إحدى

[٦٣٣] انظر مثلا كتاب سليم دولة، ما الفلسفة؟ ما الثقافة؟، بيرم للنشر، تونس، [د. ت] والذي استقيتُ منه هذه العبارات المادحة لفوكو.

[634] F. NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophiert, in Friedrich Nietzsches Gesamtausgabe, von Giorgio Colli und Mazzino Montanari, De Gruyter/New York 1999, Bd, VI, 36, p. 134.



الفيلسوفات الحديثة جوهر أطروحة النسويات في مجال الإبستيمولوجيا بهذه العبارات: « الابستيمولوجيا النسوية، بتناغم مع قطاعات أخرى من الابيستيمولوجيا الحديثة، كفّت عن اعتبار المعرفة انعكاسا محايدا وشفافا لواقع مستقل، حيث الحقيقة والخطأ مقررتان عن طريق مناهج تقييم عقلانية متعالية. بل إن العديد من ممارسيها يَقبَلون بفكرة أن كل معرفة مُمَوقَعَة، وتعكس وضع أولئك الذين ينتجونها في لحظة تاريخية ما، وفي سياق مادي وثقافي معيّن[٦٣٥]».

١٣. بين القديس والطاغية: أخطاء في التقييم

المرّة الوحيدة التي خرج فيها فوكو من جلدته الغربية وحاول التطرّق إلى مشاكل عالمية راهنة، سقط في أخطاء فضيعة وجرّ معه جمعا كبيرا من المثقفين الغربيين للتعاطف مع أكثر الثورات ظلامية وفاشستية ورجعية في العالم. وأقصد بالتحديد تغطيته لأحداث الثورة الإيرانية كمبعوث من طرف جريدة كورياري ديلا سيرا (Corriere della sera)، جريدة إيطالية يمينية مشهورة بعدائها للشيوعيين وللعرب. لم يسعفه عقله الفلسفي في تقييم الأحداث المأساوية الراهنة، وهو الذي أكّد على أن المفكر الجديد ستقتصر مهمته على دراسة الراهن من الأحداث. لم يحدس مخاطر ذاك الراهن الذي يحتمل أمامه، بل إنه أثنى على حركة ظلامية رجعية رَكبت على كاهل الغضب الشعبي الإيراني لكي تفتكّ منه تضحياته وتُرجعه إلى ظلمات القرون الوسطى.

لكن احقاقا للحق لا يجب تأنيب فوكو فقط على تقييمه الخاطئ، بل إن مفكرين عرب مرموقين سقطوا هم أنفسهم في نفس الفخ وتجاوبوا مع الثورة الإيرانية رغم أن ملامحها منذ البداية تقريبا كانت تحمل صبغة دينية ظلامية. المؤرخ التونسي هشام جعيّط افتتن بشخصية الخميني وأثني على الثورة الإيرانية ووصفها بأنها ثورة عظيمة ومذهلة «استعادت المفهوم التقليدي للثورة ووضعته على المحك من جديد: **فهي**

---

[635] K. LENNON, Feminist Epistemology as Local Epsitemology, in "Proceeding of the Aristotelian Society", Supplementary Volume, 71, 1997, p. 37.



دراما، مسرحية، وعنف، محاطة كلها بسماء الأفكار. بطء في الإعداد، تفجير متسلسل، إطلاق للطاقات الشعبية، تحطيم للنظام القديم، بحث فوضوي عن نظام جديد، دم رعب: هكذا تستعيد الثورة الإيرانية السيناريو الفرنسي والسيناريو الروسي[٦٣٦]». استعادت السيناريو فقط، أي الشكل أما المضمون فهو مختلف كلّيا لأن جعيط يؤكد بإلحاح أن هذه الثورة تفوق كل الثورات السابقة لأنها «**تمتلك إيديولوجيا قويّة بفضل الإسلام**[٦٣٧]».

الثورة الإسلامية في إيران، حسب جعيّط، هي ثورة العودة للينابيع الأولى، بمقتضاها جدّدت «الصلة، فيما وراء فاصل القوميات التحديثية، مع الإسلام ذاته كمحرّك أساسي لمجتمعاته، واكتشفت من جديد الاستمرارية[٦٣٨]». وهي علاوة على ذلك «الثورة الأولى للهويّة في الحداثة، ثورة حضارة أكثر منها ثورة مجتمع[٦٣٩]». العامل الأهمّ في الثورة الإيرانية، رغم الخصوصية الشيعية، هو ارتكازها على الإسلام. لم يكتف بتمجيد الثورة الرجعية ومجانبة الحقائق التاريخية، بل إنه دعا صراحة إلى تصدير الثورة الإيرانية، بعد أن تمكّنت قوى التخلّف من الاستحواذ على عرق الشعب الإيراني. هذه الثورة يقول «خليقة بالتصدير أو على الأقل بتعديل المشهد السياسي ـ الإيديولوجي في العالم الإسلامي[٦٤٠]».

لقد سقط أغلب المثقفين العرب والغربيين في الفخ، وجرفهم تيار المباغتة والشماتة في نظام شاه إيران. الكاتب روبرت فيسك يحكي أن ثورة الخميني الرجعية فتنت في حينها أكثر الصحفيين حصافة وذكاء. إدوارد مورتيمر، زميله المتألق العامل بجريدة التايمز، ذهب ضحية الرومنطيقية الكاذبة في شكلها الأكثر احراجا. في مقال

---

[٦٣٦] هشام جعيّط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٠، ص، ٨٣.

[٦٣٧] أزمة الثقافة الإسلامية، م. س، ص، ٨٣. (التشديد من عندي).

[٦٣٨] ن. م، ص، ٨٤.

[٦٣٩] ن. م، ص، ٨٥.

[٦٤٠] أزمة الثقافة الإسلامية، م. س، ص، ٨٤.



كتبه لـجريدة *Spectator* قارن الثورة الخمينية بسقوط الباستيل سنة ١٧٨٩ والإطاحة بتزار روسيا سنة ١٩١٧. وقد بدت لمورتيمر أن الجملة التي استعملها السياسي البريطاني شارل فوكس (١٧٤٩ ـ ١٨٠٦) لوصف الثورة الفرنسية تنطبق على ما جرى في إيران: «إنه أعظم حدث تحقق في العالم!». إن ما وقع في إيران يكتب مورتيمر «هي ثورة شعبية بأتم معنى الكلمة، أصدق ثورة، ربما، التي لم يشهدها العالم منذ ١٩١٧ إلى اليوم، بل لعلها أكثر شعبية من الثورة البلشفية ذاتها. ومن المحتمل أن تكون لها انعكاسات هامة على باقي العالم». ولا خوف من التطرّف الإسلاموي لأن الخميني، حسب مورتيمر «كان أوّل من تحدّى الرجعية الدينية وبالتالي فإنه من غير المحتمل أن يفرضها على المجتمع كله[٦٤١]».

تعليق روبرت فيسك، بعد أربعين سنة من هذه الحادثة المأساوية، هو أن زميله أظهر مثالا لعملٍ صحفيّ مغامر جدا بل انتحاري.

هذه الصحافة الانتحارية انتهجها ميشال فوكو، الذي انجرّ هو نفسه مع التيّار ولم يلحظ بعين ناقدة الحركة الرجعية التي كانت تحدث أمام عينيه. ثم كفيلسوف عدمي مُعاد للعقلانية والعلم، وجد ضالته في حاملها التاريخي، أي الحداثة معتبرا إياها أمرا عتيقا لا يتماشى مع الثقافة الشرقية الإيرانية. صُعق عند جولته في البازار وقال: «لقد فهمتُ أن الأحداث الراهنة لا تعني تراجع المجموعات الأكثر رجعية أمام تحديث وحشي؛ وإنما الرفض، من طرف ثقافة برمّتها وشعب بأسره، لتحديث هو في ذاته عتيق[٦٤٢]». تحديث عتيق، تناقض في الكلمة (*contradictio in terminis*) هذه عادة فوكو في قلب المفاهيم وتحطيم معاني الكلمات، على الطريقة الهايدغارية المعهودة.

---

[641] Cfr., R. FISK, The Great War for Civilization: The Conquest of the Middle East, 2005 (trad. It., R. Fisk, Cronache mediorientali, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 142).

[642] M. FOUCAULT, « Le Chah a cent ans de retard », in ID, Dits et écrits II, Paris, Gallimard, 2001, p. 680.



رغم هذا التناقض الظاهر فإن التحديث في إيران، الذي ابتدأ منذ قرن من الزمن لرفع المجتمع الإيراني من حالة الإقطاع إلى التحضر، بدا لفوكو «كمشروع سياسي وكمبدأ تغيير اجتماعي شيئا من الماضي[٦٤٣]». الخطأ القاتل الذي ارتكبه الشاه رضا بهلوي هو تبنّيه للأهداف الثلاثة التي استمدّها من كمال أتاتورك: القومية، العلمانية، التحديث. لقد حفظ فوكو درسه الذي لقنه إياه أحد الملا الحاقدين على الدولة المدنية حين التقى به في طهران. لا تهمّنا مسألة القومية، ولكن العلمانية التي من المفروض أن يستجيب لها فوكو ويثمن قيمها الإنسانية، استهجنها وقال إنها صعبة التحقيق «لأن الدين الإسلامي 'الشيعي' هو الذي يمثل بالفعل المبدأ الحقيقي للوعي القومي[٦٤٤]». أما عنصر التحديث المستمد من الكمالية فهو لا يساوي شيئا، إنه فقط «عظم للقرض '*un os à ronger*'». ليس بسبب استتباعاته الاجتماعية فحسب، بل لِعلّة في ذاته. وهذا الأمر لا ينطبق فقط على إيران وإنما على الدول الإسلامية كلها ومنذ ستين سنة. الكارثة هي إذن: محاولة تحديث البلدان الإسلامية على النمط الأوروبي[٦٤٥].

بالنسبة لفوكو من يتكلّم عن مواصلة التحديث أو استئناف التطوّر الصناعي بطريقة مُعقلنة دون المساس بجوهر التقاليد، مع تقييد سلطات الشاه وتضييق صلوحياتها، هو واهم من أمره وخارج عن حركة التاريخ. فعلا من تكلّموا هكذا مع فوكو وصفهم بأنهم طموحون (أدعياء) يريدون مجددا 'التحديث' وتحييد أحلام الشاه. إن هؤلاء الحالمين، لا يَدرون أن التحديث هو المشكل، أو بعبارات فوكو «لم يفهموا أن التحديث اليوم في إيران هو وزن ميّت (*un poids mort*)[٦٤٦]». وكأني بفوكو يقول للإيرانيين اتركوا الثورة البيضاء، تخلّوا عن الدستور المدني والمؤسسات الحكومية ومصافي النفط ومَكْنَكة الفلاحة، وعُودوا إلى قراكم وتمسّكوا بدينكم وطبّقوا

---

[643] Ibidem.
[644] Ibid., p. 681.
[645] Ibidem.
[646] Ibid., p. 682.



شريعتكم. إن عدميّة فوكو تتحمل هذه النصيحة، لأن الرجل بنى فكره على نسبية الحقيقة، بل على جهويّتها.

لقد بدا له أصحاب العمائم بوق دعاية موثوق بهم من طرف الشعب يضخّم «الغضب والتطلعات الشعبية». كتب أيضا ان الجموع لم تكتف بترديد شعارات الموت للشاه، بل أضافوا "الإسلام، الإسلام، الخميني وريث الحسين، خميني نحن نسير على خطاك"[٦٤٧]. لم يستتر حساسيته ولم يقلقه أن تهتف الجموع لا للحرية أو الديمقراطية، بل للانتقام والتشفي وتأليه الأشخاص.

المفارقة تصل إلى مداها الأقصى حينما يشير فوكو بشيء من الانبهار أنه يَعرف أكثر من طالب جامعي يساري، حسب التصنيف الغربي، كتب على لافتة بالبند العريض "حكومة إسلامية"[٦٤٨]. يقول ايضا أتدرُون اي جملة كانت تثير سخرية الإيرانيين؟ تلك التي تبدو لهم في غاية الحماقة والسطحية وأكثرها غَربنة؟ "الدين أفيون الشعوب". غني عن القول أن هذه القناعة سيندمون عليها مدى حياتهم[٦٤٩].

المعركة في إيران، حسب ما يراه فوكو، تدور رحاها بين شخصين: الملك والقديس، الحاكم المسلّح واللاجئ الأعزل؛ الطاغية الذي يصطدم برجل عاري اليدين أشاد به شعبه وقبله كقدوة. إن هذه الصورة لها قوّة تعبئة كبيرة، وتكشف عن واقع أضاف إليه ملايين الموتى (des millions de morts) (هكذا) بصماتهم"[٦٥٠].

ورغم كل المحاولات الساعية إلى إنقاذ حكم الشاه (وهو ما لا يرضاه الغرب آنذاك) فإن آية الله الخميني من باريس خرج عن صمته (كسّر الكوخ " cassé la

[647] M. FOUCAULT, « Téhéran : la foi contre le Chah », in ID, Dits et écrits II, Paris, Gallimard, 2001, p. 685.

[648] Ibid., p. 685.

[649] Ibid., p. 686 : « Vous savez la phrase qui fait ces temps-ci le plus ricaner les iraniens ? Celle qui leur paraît la plus sotte, la plus plate, la plus occidentale ? "La religion, opium du peuple." Jusqu'à l'actuelle dynastie, les mollahs, sur les mosquées, prêchaient avec un fusil à leur côté ».

[650] M. FOUCAULT, « À quoi rêvent les Iraniens », in ID, Dits et écrits II, p. 689-690.



baraque) وحرّض الطلبة، وجموع المواطنين والجيش، لكي يقاوموا باسم القرآن وباسم القومية، مشاريع المصالحة هذه حيث يتمّ الحديث عن انتخابات حرة، وكتابة دستور[651]. إن هذا الشخص الذي يَصفه فوكو بأنه " زعيم أسطوري (un chef mythique)"، ويُبالغ في الثناء عليه بل ويُضفي عليه صفة القداسة (الشيخ المقدس "le vieux saint)، لا يرى فيه الكاتب روبرت دريفوس إلا" مَجنونا مجرما قضى على حضارة عمرها ٥ آلاف سنة. وليس من المستبعد أن يكون فوكو قد ساهم شخصيا، بكتاباته الناعمة، في اغراء قسط كبير من اليسار آنذاك وجرّه للتعاطف مع هذا المتعصّب: « ليس هناك من رئيس حكومة، ليس هناك من زعيم سياسي حتى وإن ساندته كل وسائل اعلام بلده يستطيع اليوم أن يفخر بأنه موضوع تعلّق بهذا القدر من الحميمية والقوة [مثل الخميني][652]».

هذا التأليه يُرجعه فوكو إلى عوامل ثلاثة، عوامل لا ديمقراطية، شعبوية وفاشستية، لكنها أصبحت في نظره علامات عظمَة ورومنطيقية: «هذه العلاقة تعود دون شك إلى عوامل ثلاثة: الخميني *ليس هناك* [لاحظوا المصطلح الهايدغاري]: منذ ١٥ سنة، يعيش في مَنفًى لا يريد أن يعود منه إلاّ إذا غادر الشاه؛ الخميني *لا يقول شيئا*، لا شيء إلاّ لا ـ للشاه، للنظام؛ أخيرا، الخميني *ليس برجل سياسة*: لن يكون هناك حزب الخميني، لن تكون هناك حكومة الخميني[653]».

---

[651] Ibid, p. 690.
[652] ID, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », in ID, Dits et écrits II, p. 715-716. « De là le rôle de ce personnage presque mythique qu'est Khomeyni. Aucun chef d'État, aucun leader politique, même appuyé sur tous les médias de son pays, peut aujourd'hui se vanter d'être l'objet d'un attachement aussi personnel et aussi intense. Ce lien tient sans doute à trois choses : Khomeyni n'est pas là : depuis quinze ans, il vit dans un exil dont lui-même ne veut revenir qu'une fois le chah parti ; Khomeyni ne dit rien, rien d'autre que non – au chah, au régime, à la dépendance ; enfin, Khomeyni, n'est pas un homme politique : il n'y aura pas de parti de Khomeyni est le point de fixation d'une volonté collective ».
[653] Ibid., p. 716.



لقد وقع الساسة والمثقفون المعارضون الذين انضموا إلى نداءات الخميني في الفخ الرهيب، كما وقع إثرهم مثقفو مصر وتونس، ولم يتبادر لأذهانهم أن العاقبة ستكون مأساوية ومدمّرة بكل المقاييس. قالوا، حسب ما ذكره فوكو: «مِن الحَسن، أن الخميني بتصعيده المطالب، يُقوّي مَكانَتنا أمام الشاه والأمريكيين. إن اسمه لا يُمثّل إلاّ شارة؛ ليس له برنامج ... نحن نتحالف الآن مع الخميني، لكن في حين الغيَث الديكتاتورية، كل هذا الضباب سيتقشّع؛ السياسة الحقيقية ستأخذ مَجراها، وسَيُنسَى بسرعة هذا الشيخ الداعية[٦٥٤]». مرّة أخرى أخطأوا في الحسبان لأن القوى الظلامية والمخابرات الغربية قرّرت منذ البداية أن يَبقى هذا الشيخ الطاغية هو الفاطق الناطق وأن يُسلّموا بين يديه مَصير إيران، دون رجعة. وفوكو نفسه هو الذي يُشير إلى كذب هذا التفاؤل: «كل هذا الحراك في نهاية الأسبوع حول إقامة آية الله في أحواز باريس، هذا الذهاب والإياب لشخصيات إيرانية بارزة، كل هذا يفنّد التفاؤل المتسرّع؛ كل شيء يبرهن على أنهم يعتقدون في قوة التيار الغامض الذي يمر بين شيخ منفيّ منذ خمسة عشرة سنة وشعبه الذي يدعوه[٦٥٥]».

الأمر لا يخلو من التشعّب وفوكو يقرّ بذلك. أنتم ماذا تريدون بالتحديد؟ على طوال إقامته في إيران، لم يسمع فوكو ولو مرة واحدة كلمة ثورة، بالمعنى الحديث للكلمة. كل ما سمعه من رجال الدين الذين قابلهم، أو من الطلبة، والمثقفين هو: نريد «الحكومة الاسلامية (le gouvernement islamique)[٦٥٦]»، أو ما ينادي به ثوّار الناتو الحاليين في دول الربيع العربي «نريد تطبيق شرع الله». وهذه لم تكن مفاجئة لفوكو لأن آية الله الخميني، حسب قوله، هو الذي أثار هذا المطلب حينما صرّح للصحفيين بأنه ينوي إقامة حكومة إسلامية. وقد أقيمت الحكومة الإسلامية وهنئ أصحاب العمائم والأمريكان بإنجازهم العظيم، وشهد المثقفون والساسة العلمانيون

---

654 M. FOUCAULT, « À quoi rêvent les Iraniens », in ID, Dits et écrits II, p. 690.
655 Ibidem.
656 Ibidem, p. 691.



مصيرا مرعبا. لكن فوكو يُخفي الحقيقة ويقلل من شأن هذا المطلب المدمّر، إذ لا أحد في إيران يعتقد أن الدولة الإسلامية هي نظام سياسي يلعب فيه الإكليروس دور التوجيه او التأطير. دولة إسلامية، حسب فوكو، تعني "طوباوية"، مثلما أكد له البعض دون إشارة تحقير؛ "مثال"، قال له أغلبهم. إنه مشروع عتيق وبعيد في المستقبل: العودة إلى الإسلام الأوّل كما كان في العصر النبوي؛ ولكن أيضا التقدّم نحو نقطة مضيئة تمكّن من ربط الأواصر بدل المحافظة على الطاعة[٦٥٧].

لقد دَمْغَجه بعض رجال الدين بسَرديّاتهم وشعاراتهم المعروفة من خلال نشريّات المودودي والبنا وسيد قطب، وهو أن القرآن فتح باب الاجتهاد ولم يفرض نظاما سياسيا محددا، بل توجيهات عامة (des directions générales): الإسلام ثمّن المبادرة الفردية، ولكنّه جعل الماء والكلأ والنار مشتركة بين الناس، كما يقول الحديث. أما بخصوص الحريات فهي مصانة في حدود عدم المساس بحريات الآخرين؛ حقوق الأقليات مضمونة على شرط أن لا يسببوا ضررا للأغلبية؛ بين الرجل والمرأة ليست هناك فوارق قانونية، لكن فوارق طبيعية. كثيرا ما يقال إن تعريفات الدولة الإسلامية غامضة وغير محددة. لكن بالنسبة لفوكو، على العكس من ذلك، هي بوضوح مألوف جدا.

وعلى الرغم من وضوحها فإن فكرة هذه الدولة بدت لفوكو غير مطمئنة. الفاجعة هي أن عدم طمأنتها لا ينبع من صفتها الإسلاموية الظلامية، بل من تماهيها مع التجربة الديمقراطية الغربية، وهي التجربة التي يعاديها فوكو صراحة. دعّم موقف الإسلاميين وقال إن أطروحاتهم هي الصيغ الأساسية للديمقراطية، برجوازية أو ثورية كانت؛ «نحن لم نكفّ عن ترديدها منذ القرن الثامن عشر وأنتم تعرفون إلى ماذا

[657] « Une utopie, m'ont dit certains sans nuances péjoratives. Un idéal, m'ont dit la plupart. C'est en tout cas quelques chose de très vieux et aussi de très éloigné dans le futur : revenir à ce que fut l'islam au temps du Prophète ; mais aussi avancer vers un point lumineux et lointain où il serait possible de renouer avec une fidélité plutôt que maintenir une obéissance ». Ibid, p. 692.



أدّت[٦٥٨]». ماذا كانت إجابة محاوريه الإيرانيين؟ إجابة كل اسلامي في العالم: «القرآن كان قد أعلنها قبل فلاسفتكم وإذا كان الغرب المسيحي المصنّع قد فقد معناها، الإسلام، يستطيع أن يحافظ على قيمتها وفاعليتها[٦٥٩]». لقد طمأنوه بأن الدولة الإسلامية التي يفكّرون فيها ستكون دولة تكافل وتضامن وتحقق العدل والحرية للجميع. الإيرانيون يحلمون أيضا بشيء "جديد" ومتفرّد: ادخال بُعد روحاني في الحياة السياسية[٦٦٠]. العمل على أن لا تكون «الحياة السياسية، كما كانت دائما، عائقا أمام الروحانية وإنما حاضنتها، فرصتها، خميرتها[٦٦١]».

السؤال الذي يُواجهه فوكو هو الآتي: كيف يمكن أن نقبَل في القرن العشرين بدولة دينية؟ ألم تُعانِ أوروبا على مرّ القرون من تدخّل الكنيسة في السياسة؟ ألم تتخلّص بكدّ من هذه الكمّاشة عن طريق تحييد الدين وبناء مجتمع مدني؟ فوكو يعترف بالمفارقة ويعبّر عن امتعاضه وحرجه: «أشعر بامتعاض لحديثي عن حكومة إسلامية كـ"فكرة" أو كـ"مثال"[٦٦٢]». لكن من جهة أخرى يعترف بأن هذا الأمر كإرادة سياسية أبهره في مجهوده لتسييس بنى اجتماعية ودينية مترابطة «لقد أبهرني أيضا في محاولته فتح بُعدٍ روحاني في السياسة[٦٦٣]». المؤكد هو أن فوكو لا يُمانع من "روْحنة" السياسة، لا يجد أي اعتراض على قيام دولة دينية في عزّ القرن العشرين، لا بل إن فوكو يتغبّط من عدم امكانية تحقيقها في الغرب «لقد نسينا امكانيتها منذ عصر النهضة والأزمات الكبرى للمسيحية: روحانية سياسية». ثم يختم: «أسمع الفرنسيين يضحكون، لكنني أعلم أنهم مخطئون[٦٦٤]».

---

[658] Ibid., p. 692.
[659] Ibidem.
[660] « C'est celui qui permettrait d'introduire dans la vie politique une dimension spirituelle ». Ibid., p. 693.
[661] « Faire que cette vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité mais son réceptacle, son occasion, son ferment ». Ibidem.
[662] Ibid., p. 694.
[663] Ibidem.
[664] Ibidem.



الثورة الإيرانية على أية حال تمثل انتفاضة أناس عزّل أرادوا أن يرفعوا الحمل الثقيل الموضوع على كاهل كلّ واحد منّا، لكن على وجه التحديد عليهم هم ... إنها رافعة لثقل نظام العالم كلّه. الثورة الإيرانية هي «أول انتفاضة كبرى ضد النظام العالمي، الصورة الأكثر حداثة للثورة. والأكثر جنونا[٦٦٥]».

من الأكيد أن الأحداث اللاحقة ستفنّد فوكو بشكل رهيب وستُظهر أن الصورة الرومنطيقية التي رسمها لتلك الانتفاضة الرجعية هي جنون أكثر منه حداثة، تخدير أكثر منه صحوة. إن أحسن ما قيل في هذا الشأن هو المقال الذي كتبته سيدة إيرانية ردا على استيهامات فوكو. لقد استنكرت عماء الفيلسوف أمام المنعرج الخطير الذي شهدته البلاد، واستغربت حديثه عن روحنة السياسة وكأن هذه الرّوْحَنة وهذه العودة إلى المنابع الشعبية غير قائمة على أرض الواقع. تقول السيدة الإيرانية: «المملكة العربية السعودية تغرف من مَنبع الإسلام. الأيدي والرؤوس تتساقط للسارقين والعشّاق. يبدو أن بالنسبة لليسار الغربي الباحث عن الإنسانوية، الإسلام مرغوب فيه ... للآخرين![٦٦٦]». أجل الإسلام مرغوب فيه فقط للآخرين، والدليل على ذلك أنهم شجعوا وموّلوا ودرّبوا الإرهابيين الإسلاميين في كل مكان، وآخرها إرهابيي سوريا نبّاشي القبور وآكلي لحوم البشر، دون أن تُستفزّ ضمائرهم أو يشعروا بالمخاطر المحدقة بالعالم. الكثير من الإيرانيين، تواصل هذه السيّدة، جازعون ويائسون من فكرة "حكومة اسلامية"، فهم «يعرفون عمّا يتحدثون. اليسار الليبرالي الغربي يجب أن يعلم النير الثقيل الذي ستكونه، على مجتمع متعطش للحركة، الشريعة الإسلامية وأن يتفادى الانبهار بدواء ربّما هو أبشع من الداء[٦٦٧]».

---

665 Ibid.
666 Cfr., D. ERIBON, Michel Foucault, Paris, Flammarion, 1991, p. 305.
667 Ibidem.



١٤. بين العدمية والاستشراق

لا يكفي تبنّيه للعدمية النيتشوية وقسوة إرادة القوّة، ولا تكفي نكوصات التصوّف الهايدغاري ومعاداته الشرسة للحقائق العلمية، بل مع فوكو علينا أن نتجرّع مرارة نكران الحقيقة وذوبانها في حمض سلطة شمولية لا ندري أين تبتدئ وأين تنتهي. إرادة الحقيقة هي إرادة قهر وتسلّط، ومن الأفضل أن نعيش على الخطأ عوض التشبّث بوهم الحقيقة. وكلّ هذه الأمور المصيرية (العقل، الجنون، الحقيقة) تخصّ الغرب، منبعها الأصلي حتى ولو أنها أخيرا ارتقت إلى صعيد العالمية.

وليس من الاجحاف أن رأى أحد المفكرين الألمان وجود عناصر استشراقية في فكر ميشيل فوكو[٦٦٨]، تلك العناصر التي درسها إدوارد سعيد بزخم كبير وبراعة علمية في الأدبيات الغربية. ولكن غابت عنه حضور هذه النفحات الاستشراقية عند المفكر الذي اعتبره مثاله وقدوته في مجمل تحليلاته. في دروسه التي ألقاها بالكوليج دي فرانس لسنة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩ عن تاريخ الحكم فوكو يحاول اقناع مستمعيه بأن هناك اختلافا جذريا بين طريقة الحكم الشرقية وتلك التي سادت العالم اليوناني. الحاكم في العالم الشرقي هو راعٍ يسهر على قيادة الناس في مجمل ظروف حياتهم منذ الولادة حتى الموت، وهو لقب تسرّب إلى المسيحية ومنه إلى الغرب، لكن العالم القديم، العالم اليوناني والروماني لم يعرف تسمية من هذا القبيل لرجال الدولة، وهي غريبة عن ذهنيته، بل غير مرغوب فيها بتاتا. السلطة الرعوية (le pouvoir patoral) هي من مخلفات ذهنية العهد القديم التي دخلت المسيحية، و سادت الغرب منذ القرون الوسطى.

---

668 J. REHMANN, Postmoderner Links-Nietyscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion, Argument Verlag, Hamburg 2004, trad., it. I Nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione, a cura di Stefano G. Azzarà, Odradek Edizioni, Roma 2009, p. 221.



لقد بدت تخريجات فوكو هذه، رغم بريق حدسها، ناقصة من حيث الدعامة التاريخية والدقة الفيلولوجية، فهي بالأحرى قريبة من صنف أطروحات دوميزيل التي قَوْلَبَت الذهنية الغربية أو ما يسمى بالهندوأوروبية في نماذج مخصوصة لا تشاركها فيها أي حضارة أخرى[٦٦٩]. إن أمثولة الراعي للتعبير عن الحاكم تتخلل تقريبا كل أدبيات الحضارة الإنسانية، ولا تنجو منها حتى الحضارة اليونانية، يكفي الإطلاع على الإلياذة والأوديسا لهوميروس حيث أن الملك يسمى هناك بـ "راعٍ؛ الفيثاغوريون يشتقون مفهوم القانون (نوموس) من كلمة راعي (نومِيُوس). في محاورات أفلاطون: كريسيا، النواميس، الجمهورية الحكم الرشيد يعرّفه بأنه فن رعاية.

فوكو يعارض فكرة راعي الغنم الشرقية بفكرة ربّان السفينة اليونانية، الذي يقود ليس الركاب بل السفينة، لكن هيسيود، إسخيلوس، سوفوكل ويوريبدس يُضفون لقب الراعي حتى على ربان السفينة وعلى قوّاد الجيش عامة. إن أطروحة فوكو حول جينيالوجيا "الرعوية"، حسب أحد نقاده، هي «شكل من أشكال الإستشراق. لأن قليلا من التاريخ الإجتماعي كان بإمكانه تذكير فوكو بأن تربية الماشية، ومعها صورة الراعي، كانت منتشرة في كامل حوض البحر الأبيض المتوسط وليس فقط في "الشرق". كما لو أن فوكو من خلال مقولة الراعي أراد ترديد الفكرة النيتشوية لثورة عبيد يهودية مسيحية في الأخلاق[٦٧٠]».

---

[٦٦٩] انظر أيضا: أقوال وكتابات ٢، ص، ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

« Or un pouvoir de ce genre.... Les societés, les societés grecques et romaines ne l'avaient pas connu et n'en avaient vraisemblablement pas voulu. Ce n'est qu'avec le christianisme, avec l'institution de l'Église... qu'est apparu la conception des chrétiens comme constituants un troupeau, sur lequel un certain nombre d'individus, qui jouissent d'un statut particulier, ont le droit et le devoir d'exercer les charges du pastorat ». M. FOUCAULT, La philosophie analytique et la politique, in Dits et écrits II, op ; cit, p. 548.

[670] J. REHMANN, Postmoderner Links-Nietyscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion, Argument Verlag, Hamburg 2004, trad., it. I Nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione, op. cit, p. 221.



عند هذا الحدّ لا يمكنني السكوت عن الملاحظة التالية وهو أن التنظيرات العدمية لفوكو قد عبثت بعقول بعض المفكرين العرب إلى درجة أنهم ردّدوها على حرفيتها ولم يختلجهم الشكّ يوما ما في أنها تفتح الباب أمام كلّ أصناف العدمية واللاعقل. في كتابه "نقد النص" يردّد علي حرب نفس أطروحة فوكو بخصوص الحقيقة والسلطة قائلا بالحرف: « إن حقيقة الكائن لا يمكن التحقّق منها. وتلك هي المفارقة التي يكشف عنها تاريخ الحقيقة. فنحن كلّما حاولنا اكتشافها أو ادّعينا معرفتها، مارسنا في الوقت نفسه حَجباً لها، بلُغتنا وخطاباتنا، أو عبر أنظمتنا ومؤسساتنا أو عن طريق ألاعيبنا وإستراتيجيتنا[٦٧١]». وكأنّي بعَلي حرب، في وصفه لعملية انتاج الحقيقة هذه لا يصف الفلاسفة والعلماء، بل مجموعة من اللصوص وقطّاع الطرق أو حُكّاما دكتاتوريّين، لا همّ لهم إلاّ سرقتها وإخفائها، أو فرض أوهامها على رقاب الناس. وكل هذه الألاعيب التي تخضع لها الحقيقة استعارها من أسياد الفكر الأسطوري اللاعقلاني الحديث: نيتشه هايدغر وفوكو[٦٧٢].

---

[٦٧١] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩٥[٢] ، ص، ١٤٠. في هذه الصفحة بالذات يفتق الرجل مواهبه الخطابية إلى أعلى درجة لكن المعاني تبقى على حالها. بخصوص الحقيقة يواصل قائلا: « طبعا هذا مفهوم للحقيقة يُشكك بالبداهات المألوفة، ويزعزع اليقينيات الراسخة، وينقض المقولات المسيطرة، ويفكك المعاني الملتئمة والدلالات المترسبة. إنه تعامل مع الحقيقة بصفتها سؤالا يُثار، أو واقعا يُصاغ، أو صنيعا يُنجز، أو عالما يُخلَق، أو كونا يُراد، أو معيارا سلطويا للحكم. وهذا التعامل هو أبعد ما يكون عن فكر الذين ينظرون إلى الحقيقة باعتبارها واقعا قائما، أو معرفة تامة، أو جوابا حاسما، أو قولا فاصلا، أو عالما مكتملا، ونعني بهم الذين لا يمكنهم الانفتاح على مفهوم للحقيقة منفتح ومتعدد، لأنهم يتعاملون معه تعاملا مغلقا، أحاديا، امبرياليا».

[٦٧٢] علي حرب، نقد النص، م. س، ص، ١٤١ ـ ١٤٢. بخصوص نيتشه والحقيقة هذا رأي علي حرب، والمعرَّب عنه دائما بأسلوب مشحون خطابة ولكن يغلب عليه الخواء الفكري: « قد نقرأ نيتشه قراءة عدمية، فلا نرى فيه إلاّ عبثية واستهتارا وتخريبا... ولكن مثل هذه القراءة هي تبسيط لفكره والغاء لما أنجزه. فالانجاز النيتشوي لا تلخصه مقولة العدمية ولا حتى مقولة العود الأبدي، بل يتمثل في وجه من وجوهه، في تلك التقنيات المذهلة التي كشف لنا فيها نيتشه عما ينطوي عليه الخطاب الفلسفي من جوانب غيبية لاهوتية، كما هو شأن الخطاب الديني». أما بخصوص هايدغر: « هذا الأخير قد بيّن لنا في الوجود والزمان، أن الفلسفة،



لكن قد غابت عنه حقيقة أن فوكو ونيتشه وهايدغر لا يعنون أبدا، بتخريجاتهم تلك، البشرية بأسرها لأنه، حسب صريح أقوالهم، يبدو أن الشعوب الأخرى ليست لها أية قيمة في مجال التنظير: فهي لم تُنتج ثقافة ولا علما أو عقلا، ولا تقنية ولا سلطة ولا جنونا، بل إنها كانت ساكنة حتى جاء الخطاب الغربي العقلاني واكتسحها فكريا وعلميا. لا أفهم هذا الخطاب، بل لا أفهم خطاب العديد من الفلاسفة العرب المردّدين له على حرفيته، لأني لا أرى فيه إلاّ نوعا من الانغلاق والتقوقع الذاتي المُضرّ بكونيّة العلم وبشمولية الفلسفة"[٦٧٣].

بمدارسها ونظرياتها ومقولاتها، قامت على نسيان الوجود. وتأويل هذا الكلام، على ما تأوّله، أن علة الفلسفة أن تكون أنطولوجيا، أي علما بالموجود وكشفا للمحجوب، ولكنها تؤول إلى ميتافيزيكا، أي إلى علم بما وراء الوجود، بسبب طبيعة الفكر الصورية وطغيان الهاجس المنطقي، وعندها تقوم الماهيات المتعالية والمفاهيم الخاوية مقام الوجود، وتسمّي المبادئ التي تشرح وتفسر أوثانا وآلهة. هكذا فنحن ننسى الوجود في مورد العلم به. تلك هي المفارقة». أخيرا فوكو: « فمن المعلوم أن هذا المفكر، قد تميز بحفرياته في خطابات البشر. لقد كان الخطاب قبل فوكو بداهة لا تُناقش، وموضوعا مستبعدا من دائرة النظر...لكن الأمر تغير مع فوكو الذي أخضع هذه الممارسات للدرس والاستقصاء، فبحث عن قواعد تشكيل الخطاب وانبنائه وانتشاره، وكشف عن آليات الاستبعاد التي يمارسها فيما يخص إنتاج الحقيقة وصوغها. والحقيقة ليست في نظر فوكو واقعا ينبغي الاهتداء إليها. بل هي تجربة تاريخية تجعل التفكير في الوجود أمرا ممكنا».

[٦٧٣] انظر الموقف النقيض الذي اتخذه صادق جلال العظم في كتابه: دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت ـ لبنان ١٩٩٠، صص، ٥١٩ ـ ٥٢٥. وقد بدا لي الوحيد في العالم العربي الذي خرج عن المصطفين في طابور النيتشوية وفلاسفة الحداثة؛ لقد حدس بدقة مخاطر أفكار فوكو وارتباطها بأفكار عدمية مماثلة لفلاسفة من العالم الأنجلوسكسوني وبالخصوص فايرباند صاحب الفوضوية المعرفية، وفتغنشتاين صاحب اللعبة اللغوية، وبوبر مُنظر التكذيبية. يقول بخصوص هذه النقطة: « أولم يُدعّم فوكو تلك المواقف، بما فيها الفوضوية الابستيمولوجية الكاملة، بجعل تأويلاته الميتافيزيقية النيتشوية المتطرفة في عدميتها إطارا فلسفيا ـ إيديولوجيا عاما لها؟ أوليس صحيحا أن رفض البنيوية للصيرورة والتطوّر وإساءة آلتوسير إلى التاريخ والمؤرخين عموما والتدمير العام في الفلسفة البورجوازية المعاصرة لواقعة التقدم وفكرتها هي التي مهدت لإحلال الأركيولوجيا الفوكوية محل التاريخ؟...الأركيولوجيا عند فوكو هي آني ـ علمٌ أي على عكس التاريخ الذي يطمح لأن يكون علما. ولا تكشف لنا الأركيولوجيا، كما هو معروف، إلاّ عن التتابع العشوائي للإبستيميات المعرفية المكدسة بعضها فوق البعض الآخر، مثل طبقات الأرض، لكن دون أي تداخل أو تماس ودون أي ترابط داخلي جدلي أو خارجي آلي بينها...إن ظواهر مثل الجنون والإجرام والجنس عند فوكو هي



على هذا الأساس وطبقا لجمل الأفكار التي عرضتها أعلاه لا مهرب من الاستنتاج التالي: وهو أنّ فلسفة فوكو لا تُفيد في شيء من حيث المعلومات التي تقدّمها للقارئ، ولا هي صالحة لإرساء حوار بين الثقافات، ولا تسمح بتدعيم مفهوم الإنسانويّة والتقارب بين البشر، لأن اعتناءه بالعقل الغربي وبالجنون الغربي، ونكرانه لشمولية مطلب الحقيقة، ثم تنظيره لمثقف مُكتف بنفسه وبظرفه الزمكاني، هي سِمات انغلاق كانت دائما تُمثل نقطة ضعف، أو ارتكاسا خطيرا في ميدان العلم والفلسفة.

من صنع وإنتاج أنواع معينة من الخطاب لا أكثر....بعبارة أخرى، الخلاص من ظاهرة الجنون، مثلا، يعني الخلاص من الخطاب اللغوي الذي صنع الظاهرة أصلا وأنتجها. أو بمصطلح فتجنشتاين إن تبديل أي شيء لا يعني سوى تبديل اللعبة اللغوية التي نلعبها...إن إرادة القوة النيتشوية، بطاقتها الإبداعية وقدراتها الخلاقة، العلم القديم».



خاتمة

إذا تتبّع القارئ كلّ المراحل التي مرّ بها هذا الكتاب فإنه سيَحدس بمفرده أن التقييم الذي أصدره كاتب هذه السطور على هؤلاء المفكرين الثلاثة، وبحسب النقاط التي ركّز عليها، كان تقييما سلبيّا في جوهره. وهذا التقييم يمتدّ ليشمل أيضا فكر أولئك المثقفين العرب الذين ساروا على خطاهم وتبنّوا آراءهم وأفكارهم.

الزعم بأن إرادة المعرفة هي إرادة قهر وتسلّط، واعتبار الحقيقة وهما لا وجود له، ومناهضة التنوير والعقلانية، ثم رفض العلمانية المكتملة، هي من الثوابت الفكرية التي انتزعها أحد المفكرين العرب البارزين، أعني محمّد أركون، مِن أولئك المفكرين وأسقطها على التراث الإسلامي وجعل منها منهجا لقراءته القرآن والنصوص الدينية الإسلامية[٦٧٤].

المثقف العربي التنويري يجابه حاليا هجمتين احداهما أشرس من الأخرى: هجمة الإسلاميين الذين يرومون فسخ مكاسب التنوير، والقضاء على الدولة المدنية، وتكفير كل من لا يؤمن بمنظومة معتقداتهم الخرافية. وهجمة الامبريالية الغربية المتحالفة مع الرجعية الإسلامية والتي تبغي فرض هيمنتها العمياء ونهب ثروات الشعوب العربية وإرغامها على قبول الكيان الإسرائيلي دون قيد أو شرط.

كيف لا يشعر المفكّر العلماني التنويري بالضيم والقهر؟ كيف لا؟ الظلاميون يريدون افتكاك عقله منه وإخماد شعلة التفكير النقدي فيه؛ يحاولون إرغامه على السكوت وكبت حريّة فكره وقلمه؛ الأمريكان جمّعوا في ذاتهم كل هذه العناصر: فهُم يحاولون إخراجه من ظلامية الإسلاموية إلى ظلامية المسيحية الإنجيلية، أو قهره على تبنّي مشروعهم الليبرالي الاستعماري واعتبار أن لا مخرج للإنسانية إلاّ بالانضمام إلى اقتصاديات السوق، والخنوع لمشروع الحرب الدائمة. العقول الحرّة والناقدة لسياسة

---

٦٧٤ بخصوص أركون أستسمح القارئ بإحالته إلى كتابي: محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي. حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد ٢٠٠٧.



الاستعمار الجديد، أو الرافضة للدين جملة وتفصيلا، أو المقاومة للمشروع الاخواني التدميري والمعارضة للامبريالية العالمية، إن لم يُسكتوها هم أنفسهم فإنهم يُسلمونها في أيدي حلفائهم الاسلاميين المتصهينين للقيام بالمهمّة القذرة عوضا عنهم.

أقول: هذا ليس بمصيرنا المحتوم ولسنا ـ كما يدّعي بعض مثقفي العالم الغربي والظلاميون في وطننا ـ غرباء بالطبع عن التفكير الحرّ وغير قادرين على تحقيق الديمقراطية لخصوصية في ثقافتنا تجعلنا مُلقّحين ضدّها؛ ولا نحن أصحاب نزعة طبيعية معادية للعقل. التاريخ يُثبت ذلك، وتراثنا الفكري يزخر بالعديد من العظماء أمثال الكندي وابن سينا وابن رشد الذين ساهموا في تربية عقل نظري وحثوا، بكتاباتهم وبحوثهم الراقية، على التضلع في العلوم العقلية اليونانية دون أحكام مسبّقة. وهؤلاء الرجال كانت تُحركهم إرادة المعرفة وحبّ الحقيقة والتّوق الفعلي للتخلّص مِن سلطة اللاهوت واللاعقل الديني.

والآن كلّ هذه القيم المعرفيّة العليا، التي من الواجب أن تكون لنا منارة نستنير بها، ومِن المفروض أن تُنزّل إلى الواقع العيني وتُفعّل لتغيير العقليات وبثّ الناس حبّ المعرفة وامتلاك عقل علمي، أقول كلّ هذه القيم أصبحت في عداد الخرافات أو الموبقات النظريّة التي عفا عليها الزمن، ومَن يتفوّه بها يُعَدّ مِن زمرة المتخلّفين الذين هم في طريق الاندثار.

كلّ هذا أصبح ممكنا لأنّ الفكر الذي هيمن على الساحة الثقافية العربية والعالمية هو فكر يُروّج للعدميّة النظريّة، ويُناهض المنطق والوضعيّة، ويُبرّر اللاعقل والأسطورة، مُضفيا معنى على الخطابات الدينية، وفاسحا لها المجال، بل ومساعدا لها كي تتحرّك كما تشاء وتكسب قلوب الناس وتنزع عنهم حثالة ما تُبقّى من قناعاتهم العقلانية. وليس من المستبعد أن تكون عودة النزعة التديّنيّة في كلّ أرجاء العالم، وبالأخصّ منها في العالم العربي الإسلامي، صدى بعيدا لتلك العدميّة النظرية التي جذرها نيتشه وهايدغر وفوكو، وروّج لها مثقفونا العرب.



الجدير بالملاحظة أن الغرب حتى على هذا الصعيد فهو في حالة أسعد منّا. ذلك أن أفكار هؤلاء الرجال وَمن نحى منحاهم لا يمكن أن تفعل في الغرب ما تقدر أن تفعله في عالمنا العربي. الضربات الهدامة التي خضع لها التنوير والعقلانية عند نيتشه وهايدغر وفوكو، ثم استتباعاتها السياسية، وقع تفكيكها، نقدها ودحضها من طرف مفكرين غربيين. وهذا العمل متواصل إلى يومنا، بحيث أن المفكرين التنويريين الإشتراكيين لم يتوانوا يوما واحدا من إدانة هذا المنعرج اللاعقلاني، والتنبيه على خطورته على الجانب السياسي ورجعية قيمه.

ثم إن فكرة التنوير لم تَخبُ اطلاقا، والعودة إلى محاكم التفتيش وإلجام العقول عن التفكير، أو محاكمة المفكرين لأجل آرائهم الهرطقية أو معارضتهم السياسية، هي أمور تجاوزتها الأنظمة العلمانية الديمقراطية منذ زمان، حتى وإن بقيت هناك جيوب تُقاوم التقدّم والعلم، مثل الحركات الإنجيلية واليمين العنصري.

لكن العالم العربي، تحت ضغط الثنائي الجهنّمي (الظلامية والامبريالية) لم يجد له منفذا يتنفّس منه، وأي محاولة لكسر ذاك الطوق والتحرر منهما باء بالفشل. وليس من المستغرب أن يرجع بعض المفكرين الذين كانوا في يوم ما من أتباع اللائكية والديمقراطية إلى أحضان الاسلاموية.

إن المجتمعات العربيّة التي تخلّت عن إرثها العقلاني، عن أرسطو والرازي وابن سينا وابن رشد، وفقدت حصونها الواحدة تلو الأخرى، تجد نفسها الآن في موقف ضعف أمام التقدّم الباهر الذي حققه الغرب. وما زاد مِن مأساة الحضارة العربية الإسلامية أنه، بعد قرون من الركود ترتطم بقوّة، في أوّل محاولتها الاستفاقة، بتيّارات لاعقلانيّة آتية مِن عالم العقل والعلم، أي مِن الغرب الذي كان قد حصّن عقلانيّته، وتتبنّاها كما لو أنها قارب النجاة والمخرج الوحيد لخلاصها من عقدة النقص التي تلاحقها منذ عهود. إنه خيار فكري تعيس، بل أمّ الكوارث لأنه لم يفعل إلاّ أن أبقى الأمور على حالها هذا إن لم يزد عماءها عماء وجهلها جهلا.



أن يطلع علينا مفكّر عربي (أو مجموعة من المفكّرين)، في مجتمعات ما زالت ترزح تحت سلطة الديكتاتورية واللاعقل والأسطورة، ويُردِّد أطروحات نيتشه وفوكو ودريّدا المعادية للعقل والتنوير والعلمانية، وأن يُغرق قرّاءه في سيل من الخطابة الجارف، أسوة بهايدغر وأتباعه، فهذا أمر يدعو للحيرة، بل يدعو للأسف والقنوط، لأنه مشروع ارتكاسي رجعي في جوهره لا يخدم النهضة المنشودة بل يجهضها من الأساس، وإن وُجدت فإنه سيعمل على إقصائها وتدميرها.




مكتبة
الفكر الجديد

المراجع والمصادر

١. بيار هيبر ـ سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ـ ٢٠٠٢.

٢. ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤.

٣. ألكسيس فيلونتكو، نيتشه هو فيلسوف الحياة، مقابلة أجراها معه ديديه ريموند. ترجمت ونشرت بمجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١١٢ ـ ١١٣ . مركز الإنماء القومي. بيروت ٢٠٠٠.

٤. فريدرك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد ٢٠٠٧.

٥. فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق بيروت ـ الدار البيضاء، ٢٠٠١.

٦. فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ـ محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٩٣.

٧. فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب ٢٠٠٦.

٨. فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ باريس ٢٠٠٥.

٩. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣.

١٠. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٠.

١١. ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء ٢٠٠٦.



١٢. ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ضمن: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب ٢٠٠٨.
١٣. ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطليعة ـ بيروت ٢٠٠٣.
١٤. عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر. مجاوزة الميتافيزيقا. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٠.
١٥. نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس ٢٠٠٥.
١٦. محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي. حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، كولونيا ـ بغداد ٢٠٠٧.
١٧. محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٦.
١٨. صادق جلال العظم، دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت ـ لبنان ١٩٩٠.
١٩. روجي غارودي، البنيوية. فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٥٣.
٢٠ـ جان بياجي، البنيوية، ترجمة عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ١٩٨٥.
٢١ـ سليم دولة، ما الفلسفة؟ ما الثقافة؟، بيرم للنشر، تونس [د. ت].



22. AA. VV, Heidegger in discussione, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992.

23. AA. VV, Antwort Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. Günther Neske und Emil Kettering Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1988.

24. D'AFRODISIA, A., Il destino, a cura di Carlo Natali, Rusconi; Milano, 1996.

25. INAMA, V., Filologia classica greca e latina, Hoepoli, Milano 1911, Ristampa anastatica 1982.

26. BRAGUE, R., Europe, la voie romaine, Criterion, Paris 1992. (trad., it, Il futuro dell'Occidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa, Bompiani, Milano 1998).

27. HEIDEGGER, M., Politische Schriften, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. Editions Gallimard, Paris 1995 –(trad. it. Heidegger, Scritti Politici (1933 –1966) Prefazione, postfazione e note di François Fédier. Piemme, Alessandria 1998.

28. ARENDT, H. - JASPERS, K., Briefwechsel 1929-1969, Pipper, München. Zürich 20012.

29. HEIDEGGER, M., Qu'est-ce que la philosophie ?, in M. Heidegger, Questions I et II, Paris, Gallimard

30. ALTHAUS, A., Friedrich Nietzsche. Das Leben eines Genies im 19. Jahrhundert, Ullstein, Frankfurt/M, Berlin 1993.

31. SCHOPENHAUER, A., Die Welt als Wille und Vorstellung, Suhrkamp, Stuttgart 1986.



32. MICHEL, A., art, Volontarisme, in Dictionnaire de théologie catholique, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1950. T. XV.

33. NIETZSCHE, F., Die Geburt der Tragödie. Oder Griechenthum und Pessimismus, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999.

34. NIETZSCHE, F., Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebene Büchern, in Werke.

35. DELEUZE, G., Foucault, Paris, Minuit 2004.

36. FINI, M., Nietzsche. L'apolide dell'esistenza, Marsilio, Venezia 2003.

37. SAFRANSKI, R., Nietzsche, Verlag, 2000 (trad., it., Nietzsche, a cura di Stefano Franchini, Longanesi, Milano 2001.

38. K. JASPERS, K., Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ١٩3٢. (Berlin-New York 197٤). (trad., it., Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare, a cura di Luigi Rustichelli. Mursia, Milano 1996.

39. RHODE, E., (zurückgewiesene) Anzeige für „Das Litterarisches Centralblatt", hrsg. Von Zarncke, in Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie", Georg Olms Verlag, Hildesheim. Zürich. New York 1989.

40. GRÜNDER, K., hrsg. Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Georg Olms Verlag, Hildesheim. Zürich. New York 1989.



41. RHODE, E., Anzeige in der Norddeutsche Allgemeine Zeitung“, 1872 N. 21, Sonntag 26. Mai.

42. ROHDE, E., Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf herausgegebenen Pamphlets: ‚Zukunftsphilologie!’. Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner, Verlag von E. W. Fritzsch, Leipzig 1872

43. SERPA, F., a cura di, Nietzsche, Rhode, Wilamowitz, Wagner. La polemica sull’arte tragica, Sanzoni Firenze, 1972.

44. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF,U., Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsche, ord. Professors der klassischen Philologie zu Basel, Geburt der Tragödie, Gebrüder Borntraeger, Berlin 1872.

45. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF,U., Zukunftsphilologie! Zweite Stück. Eine Erwidung auf die Rettungsversuche für Fr. Nietzsche ‚Geburt der Tragödie’, Gebrüder Borntraeger, Berlin 1873.

46. FERRARIS, M., Nietzsche e la filosofia del novecento, Bompiani, Milano 1999.

47. NIETZSCHE, F., Sulla storia della tragedia greca, a cura di Gherardo Ugolini. Cronopio, Napoli 2000.

48. NIETZSCHE, F., Götzen-Dämmerung oder Wie man mit den Hammer philosophiert, in Nietzsches Werke, Band 6.

49. HORKHEIMER, M., Gesammelte Schriften, Band 13, S. 112-120, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1989. (trad., it., Dialogo su Nietzsche, a cura di Serena Piersanti, in MicroMega. Almanacco di filosofia, 5/2003.



50. LOSURDO, D., La felicità e la rivoluzione, in La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana. Urbino, 26-29 Aprile 2001, a cura di Pasquale Venditti.

51. LOSURDO, D., Nietzsche. Il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Torino 2002

52. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U., Erinnerung 1848-1914, Zweite ergänzte Auflage, Verlag von K. Koehler, Leipzig 1929.

53. MAYER, A.J., The persistence of the Old Regime, New York 1981 (trad., it., Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima Guerra mondiale, a cura di Giovanni Ferrara degli Uberti. Roma-Bari, 1999.

54. MILLER, J., La passione di Michel Foucault, Longanesi 1994.

55. HEGEL, G.W.F., Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse, Nicholaischen Buchandlung, Berlin 1821, pp. 332-34, trad., it, a cura di Vincenzo Cicero, Lineamenti di filosofia del diritto, Testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano 1996

56. ETTINGER, E., Hannah Arendt/Martin Heidegger, una storia d'amore, Garzanti 1996.

57. VON ARNIM, H., Stoicorum veterum fragmenta, a cura di Roberto Radice, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2002.

58. HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001.

59. HEIDEGGER, M., Brief über den Humanismus, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000.



60. HEIDEGGER, M., Sommersonnenwende, in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000. (trad., it, Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita, a cura di Nicola Curcio, Il Melangolo, Genova 2005).

61. HEIDEGGER, M., Der Ursprung des Kunstwerkes, Philipp Reclam, Stuttgart 2003. (trad, it, L'origine dell'opera d'arte, in M. HEIDEGGER, Holzwege. Sentieri erranti nella selva, a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2002).

62. LÖWITH, K., Mein Leben im Deutschland vor und nach 1933. J. B. Metzlerche Verlagbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag Gm H, Stuttgart 1986.

63. ————, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1960, (trad. it KARL LÖWITH, Saggi su Heidegger, Einaudi Torino 1966).

64. ————, Nietzsche e l'eterno ritorno, trad. it, a cura di Simonetta Venuti, Laterza Roma-Bari, 20033

65. BOUTOT, A., Heidegger, Paris, PUF, 19953.

66. DERRIDA, J., Heidegger et la question, Paris, Flammarion, 1990.

67. ————, Éperons. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1978

68. DEUSSEN, P., Mein Leben, Leipzig 1922.

69. FISTETTI, F., "Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista", in La Germania segreta di Heidegger, a cura di Francesco Fistetti, Dedalo, Bari 2001.



70. WAGNER, R., Offener Brief an Friedrich Nietzsche, in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung“ vom 23. Juni 1872.

71. LOSURDO, D., La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra, Bollati Boringhieri. Torino 2001.

72. ————, Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione, Guerini e Associati, Milano 1997.

73. FARIAS, V., Heidegger e il nazismo, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

74. ————, L'eredità di Heidegger nel neonazismo, nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico, Medusa, Milano 2008.

75. SAFRANSKI, S., Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 4 Auflage 2004.

76. ERIBON, D., Michel Foucault (1926-1984), Paris, Flammarion 1991.

77. SPENGLER, O., Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Oscar Beck, 6 Auflage, München 1920.

78. ————, Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, Beck, München 1933.

79. FOUILLÉ, A., Nietzsche et l'immoralisme, Paris, Felix Alcan 1902.

80. M. FOUCAULT, Dits et écrits. I- II, Paris, Gallimard 2001.

81. M. FOUCAULT, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 2000.



82. CROCE, B., Ricenzione a Martin Heidegger, Die Selbsthauptung der deutschen Universitäten, Rede gehalten bei der feierlichen Uebernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. B. am 27. 5. 1933 – Breslau, Korn, 1933 (8., pp. 22) in " La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia" vol XXXII, Napoli 1934, pp. 69-70.

83. CICERO, M.T., De fato, BUR, Milano 2003.

84. GUTTING, G., "Foucault and the history of madness", in The Cambridge Compagnon to Foucault, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

85. KRAFT, J., The Philosophy of Existence. Its Structure and Significance, in "Philosophy and Phenomenological Research" v. I, N. 3, September 1940- June 1941, Reprinted by permission, New York, 1963, pp. 339-358.

86. ————, Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, Felix Meiner Verlag, Dritte Auflage, Hamburg 1977.

87. KAUFMAN, F., Concerning Kraft's "Philosophy of Existence", in "Philosophy and Phenomenological Research", 1963, pp. 359-364

88. S. MORAVIA, Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810), Laterza, Roma-Bari 19862.

89. ————, Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss, Le Lettere, Firenze 2004.

90. MODZELEWSKI, K., L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana, Bollati Boringhieri, Torino 2008.



91. OTT, H., Martin Heidegger- Unterwegs zu seiner Biographie, Verlag Campus, Frankfurt 1988 (trad, it., Martin Heidegger: Sentieri biografici, a cura di Flavio Cassinari, SugarCo, Milano 1990).

92. ————, "Alle radici cattoliche del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologo", in AA. VV, Heidegger in discussione, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992.

93. FAYE, E., I fondamenti nazisti dell'opera di Heidegger, in "Rivista di filosofia", vol. XCVII, n. 3 Dicembre 2006, pp. 439-56.

94. ————, Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris, Albin Michel 2005.

95. FÉDIER, F., Heidegger. Anatomie d'un scandale, (trad., it. Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo, EGEA 1994).

96. ————, Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza, IBIS, Como-Pavia 2003.

97. GADAMER, H.G., Hermeneutik im Rückblick, in Gesammelte Werke, Band 10, Mohr, Tübingen 1995.

98. RICOEUR, P., Soi-même comme un autre, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

99. HEINEMANN, F., Existenzphilosophie. Lebendig oder Tot?, Zweite Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954.

100. KANT, I., Mutmasslischer Anfang der Menschengeschichte, in Id, Werkausgabe Bd XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

101. ————, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgerlich Absicht, in Id, Werkausgabe Bd XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.



102. DREYFUS, H. - RABINOW, P., Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, The University of Chicago Press, Chicago (Illinois) USA,1983 (trad. it., La ricerca di Michel Foucault, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

103. PÖGGLER, O., Der Denkweg Martin Heideggers, 2 Aufl., Neske, Pfullingen 1983.

104. ROUSSEAU, J.J., Du contrat social, Paris, Gallimard, 2004.

105. RICUPERATI, G., Pace e guerra nella cultura europea del Settecento. Problemi di ricerca fra antitesi e dilemma, in "Studi settecenteschi" 22, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 25-40.

106. ROCKMORE, T., Heidegger and French Philosophy. Humanism, antihumanism and being, Routledge, London and New York, 1995.

107. H. DE LUBAC, Le drame de l'humanisme athée, trad., it, Il dramma dell'umanesimo ateo, Jaca Book, Milano 1992.

108. BARNES, J., Heidegger spéléologue, in « Revue de métaphysique et morale » 1990, n. 2, pp. 173-195

109. BLOCHMANN, I., Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers, [Diss. Wien 1949]. Aufgr.e. Textvergl. mit d. liter. Nachlaß hrsg. v. Robert Pichl, München, Piper 1985. (trad., it, La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger, a cura di Silvia Cresti, Guida, Napoli 1992).

110. BONETTI, P., Croce, Laterza, Roma-Bari 20017.

111. FAGUET, E., Le premier livre de Nietzsche, in "La revue latine", N° 2, Paris 1902, pp. 65-98.

112. NORDAU, M., Degenérescence, Traduit de l'allemant par A. Dietrich, t. 2. Paris, Félix Alcan, 1894



113. GRANIER, J., G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie, in « Revue philosophique ». T. CLIX – 1969, pp. 91-100.
114. MONTINARI, M., a cura di, Friedrich Nietzsche –Richard Wagner. Carteggio, SE, Milano 2003.
115. PASTORE, U., "Un'epistola dagli intenti assolutori", in AA. VV, La Gennania segreta di Heidegger, Dedalo, Bari 2001.
116. PARINETTO, L., Gettare Heidegger, Mimesis, Milano 2002.
117. CONDORCET, Réflexions sur l'esclavage des nègres, MDCCLXXX.
118. MERQUIOR, J.G., Foucault, Fontana Press/ Collins London-Glasgow 1985 (trad. it. Foucault, a cura di Salvatore Maddaloni, Laterza Roma-Bari 1988).
119. MILLER, J., The passion of Michel Foucault, 1993 (trad. it., La passione di Michel Foucault, Longanesi. 1994)
120. TROMBADORI, D., Colloqui con Foucault, Castelvecchi, Roma 20052.
121. VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, in Œuvres complètes de Voltaire, T. XVIII, Paris, Hachette et Cie 1876.
122. VATTIMO, G., Heidegger, Laterza, Roma-Bari 1996.
123. DELEUZE, G., Sur la volonté de puissance et l'éternel retour, in Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967
124. NORRIS, C., "What is enlightenment?": Kant according to Foucault, in The Cambridge Compagnon to Foucault, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 159-196.
125. ZILBOORG, G & G. W. HENRY, G.W., A History of Medical Psychology, W. W. Norton & Company, Inc., New York, 1941.



Trad., it, Storia della psichiatria, a cura di Marisa Edwards, Feltrinelli, Milano 1963.

126. C. LUPORINI, “Con Heidegger 1931-1933. alcune riflessioni, oggi, tra filosofia e politica”, in AA. VV, Heidegger in discussione, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992.

127. PHILONENKO, A., Nietzsche. Le rire et le tragique, Paris, Librairie Générale Française 1995.

128. STEINER, G., Heidegger, William Collins Sons & Co. Ltd, 1978 (trad., it, Heidegger, a cura di D. Zazzi, Modadori, Milano 1990

129. VEYNE, P., Comment on écrit l’histoire, Paris, Éditions du Seuil 2007.

130. WHITE, H., Foucault decoded: Notes from Underground, in “History and Theory”. N. 12 (1973), pp. 23-54.

131. REHMANN, J., Postmoderner Links-Nietyscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion, Argument Verlag, Hamburg 2004, trad., it. I Nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione, a cura di Stefano G. Azzarà, Odradek Edizioni, Roma 2009.







أكاديمي وباحث تونسي مقيم بإيطاليا، أستاذ الفلسفة بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (روما) من مؤلفاته: عمانويلكانط، الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص ؛ العقل بين التاريخ والوحي: حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون ؛ نقد ما بعد الحداثة في جزأين ؛ تحقيق ما للإلحاد من مقولة: منطق المؤرخ هشام جعيط: الدولة المدنية والصحوة الإسلامية.

دار نيبور
للطباعة والنشر والتوزيع
الرئيسي / العراق - ديوانية - شارع الرياضة
الفرع / بغداد - شارع المتنبي
هاتف: 009647702466027
موبايل العراق 009647808994764
Dar_nippur@yahoo.com
Darnippur1@gmail.com